۱۳۸۴/۱/۳۱
۱۴۸۹۴
وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
واقف - مرحوم استاد سید محمد باقر مولوی
جربشاهی سبزواری
آستان قدس
میکروفیلم تهیه شد
کتابخانه آستانقدس
اسم کتاب شرح وافیة الاصول (ناتمام) عربی
مصنف سید (محمدی طباطبائی) بحرالعلوم
مؤلف
خطی نسخ ۲۱ سطری
چاپی
سال تحریر سده ۱۳ ق عدد اوراق ۸۶
جزء کتب اصول شماره خصوصی
شماره عمومی ۱۴۸۹۴ شماره قبض
واقف سید محمد باقر سبزواری تاریخ وقف
طول ۲۱ س‌م عرض ۱۵ س‌م شماره صفحات
۸۷

١٥٨ ١

وقف کتابخانه ... مرحوم ... [illegible]

لا الظاهرية فانه لا شك ان المجتهد ما ادى اليه ظنه ولا مجال للخلاف فيه وكذا استدلالهم عليها بالادلة التفصيلية المتضمنة
للاحكام الفروع فلا ريب ان مدلولها الاحكام الواقعية دون الظاهرية فيكون الاحكام في المطالب كلها ليطبق الدليل
على المدلول ويتم التقريب دون تكلف واذا كان المراد بالاحكام واذا كان المراد بالحكم في كلامهم هو الحكم الواقعي كان
المراد ما يعم الظن ضرورة امتناع القطع بالحكم الواقعي عن الدليل الظني على ان اشتمال العلم لا يختص بالفقه بل يجري
في سائر العلوم التي يكتفى فيها بالظن كاللغة والنحو والصرف وغيرها والتوجيه بالحكم الظاهري لا يتاتى فيها الا بتكلف
شديد فيما كان من مبادي الفقه واما غيرها من العلوم الظنية التي لا تعلق لها به كالطب والرمل والنجوم والقيافة والاعداد
فالوجه فيها في الظن فينبغي البناء عليه في الكل لا حفاظه سنته واطراده وان امكن توجيه بعضها بغيره فانه
اخراجه عن نظائره الاكثر وتخصيصهما من بينها بذلك تحكم ظاهر هذا اذا قصد بالانحصار الوجه الاول وقد يتيقه
بالموتيقاء العلم على حقيقته وبالتحمل ما له الى انه وان هذا العمل على الاحكام الظاهرية فينبغي ان يكون الفقه
هو العلم بالاحكام الواقعية وان الظن بالحكم الواقعي فقه وشرعا دربا نجعل للغير الفقيه من الادلة التفصيلية
لفرقها فلا بد من تخصيصه بالظن المعتبر وهو مما من التجوز الغير المفهوم احد لا يكاد يسلم الدور فالظن المعتبر هو
به المتوقف معرفته على معرفة الفقه لان الظن بالحكم الواقعي يعني او تعلقه بنفس الحكم كالثابت في الواقع
القطع به فيجب ان يراد من الظن بالحكم الواقعي ظن بواقعية الحكم وكذا ان هذا الطريق في الفقه وايضا علم المقلد
بالاحكام علم قطعي حاصله المفسر من المقلقين كما مر جوابه وقد اخرج عن الفقه بقيد التفصيل ومقتضاه
دخوله فيما تقدم من الفقه فلا يكون المراد بالاحكام خصوصا الواقعية كما يقتضيه الوجه الاول الا ان يخرج عليه بقيد الاحكام
ولم يتوقف على شيء اخر والظاهر مع قطع النظر عن ذلك ان علم المجتهد والمقلد بالاحكام بمعنى واحد وان كان علم المقلد
في المسائل الظنية بمعنى القطع بالاحكام الظاهرية وعلم المجتهد كذلك فلو ان علم المجتهد فيها هو الظن بالاحكام
بالاحكام الواقعية وعلم المقلد هو القطع بالاحكام الظاهرية تحكم ظاهر مع بقاء العلم على ظاهره من القطع تمت [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين على التمام

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين قوله اللفظ ان استعمل فيما وضع له فحقيقة الخ جعل المقسم مطلق اللفظ المتناول للمفرد والمركب لان كلا منهما ينقسم الى الحقيقة والمجاز ولا يختص الانقسام اليهما بالمطرح للفظ المفرد على ما توهمه بعض الاعلام حيث زعم ان الوضع الذي يبتني عليه القسمة انما يتحقق في المفردات دون غيرها للقطع بان اختلاف معاني المركبات كالمركب الاسنادي والاضافي مثلا انما نشأ من جهة الوضع كاختلاف معاني المفردات وقد صرح ائمة اللغة والاصول بان المركبات وغيرها موضوعة بالوضع النوعي ولئن الاستعارة من انواع المجاز تجري فيها ومن المعلوم ان المجاز فرع الوضع وتخصيص الوضع بالشخصي مع ما فيه من التعسف يقتضي خروج الافعال والمشتقات والمثنى والجموع وغيرها من المفردات الدالة على معانيها بالهيئة دون المادة فانها باسرها موضوعة بالنوع دون الشخص وما يقال من ان المجاز موضوع بالوضع النوعي فهو مبني على تفسير مطلق التعيين كما ذكره بعضهم فلا ينافي الحكم باختصاصه بالحقيقة على تفسيره المعروف كما ستعرفه فان قيل اكثر علماء البيان عرفوا الحقيقة بانها الكلمة المستعملة فيما وضع له وظاهره الاختصاص بالمفرد كما توهمه البعض قلنا كلامهم في تعريف الحقيقة وان اوهم ذلك الا انهم صرحوا في بحث المجاز بانقسامه الى المفرد والمركب وقد اخذوا الكلمة جنسا في تعريف المجاز في المفرد وعرفوا المجاز في المركب بانه اللفظ في غير ما وضع له باعتبار الهيئة التركيبية او فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل وهذا صريح في ان المركب عندهم ينقسم الى الحقيقة والمجاز كالمفرد ووجه اقتصارهم في بحث الحقيقة على احد القسمين وعدم تعرضهم للآخر اصلا وان كان غير مناسب الا انه قد اعتذر عن ذلك بعضهم بان البحث عن الحقيقة لما لم يكن مقصودا في ذلك الفن لم يتعرضوا فيه الا لما هو الاصل اعني الحقيقة في المفرد على انه يمكن حمل الكلمة على ما يعم المركب وان كان خلاف الظاهر منها اعتمادا على وجود القرينة مع وضوح المراد وحينئذ فلا اشكال ثم ان

الاكثر

٢

الاكثر قيدوا الوضع في تعريفي الحقيقة والمجاز باصطلاح التخاطب لئلا ينتقض الحدان طردا وعكسا باللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر غير الاصطلاح الذي به التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء لمناسبة المعنى الشرعي اعني الاركان المخصوصة فانه مجاز لكونه مستعملا في غير ما وضع له في الشرع لعلاقة بينه وبين المعنى الشرعي مع انه يصدق عليه تعريف الحقيقة دون المجاز وقد يدفع ذلك باعتبار قيد الحيثية في الوضع فان الامور التي تختلف باختلاف الاعتبار يعتبر في تعريفها التقييد بالحيثية وان لم يصرح به لانسباق الذهن اليه خصوصا مع تعليق الحكم على الوصف كما في هذا المقام ومع اعتبار الحيثية فلا ريب في اندفاع النقض المذكور فان لفظ الصلوة في المثال المفروض وان كان مستعملا فيما وضع له لكن لا من حيث انه وضع له بل من حيث العلاقة بينه وبين الموضوع له ومن هذا يعلم ان الاولى حذف القيد الذي اعتبره الاكثر اعني اصطلاح التخاطب اذ لا حاجة اليه مع امكان التفصي عن الاشكال بدونه على ان اعتبار الحيثية مما لا غناء عنه في هذا المقام وان قيد الوضع فيه بما قيد فيه المشهور اذ قد يصدق على المجاز الذي له حقيقة انه لفظ مستعمل في الجملة فيما وضع له في اصطلاح التخاطب ولا يندفع ذلك الا باعتبار قيد الحيثية في الاستعمال ومتى جاز الاكتفاء به في دفع هذا النقض جاز في النقض الاول ايضا وظهور المشتق في الحال على تقدير تسليمه لا يحسم مادة الاشكال لبقاء النقض بما استعمل في معناه الحقيقي في ذلك الحال نعم لو قلنا ان المتصف بالحقيقة والمجاز اختصاص الالفاظ دون انواعها لاستغنى بذلك عن اعتبار الحيثية لان التغاير بين الحقيقة والمجاز على هذا انما يكون بالذات لكنه خلاف التحقيق فان الظاهر ان المتصف بهما هو الانواع فقيد الحيثية لا بد منه ثم لا يخفى انه ربما يستعمل اللفظ المشترك في اصطلاح التخاطب في احد معانيه لا لكونه موضوعا له بل لاجل العلاقة بينه وبين معنى آخر منها لقصد البلاغة والتجنب عن استعمال الكلام العامي المبتذل ولا ريب في مجازية هذا الاستعمال مع صدق الحقيقة عليه لكونه مستعملا فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب فينتقض به الحدان طردا وعكسا ولا يندفع ذلك بما قيد به الوضع في المشهور بل انما يندفع باعتبار قيد الحيثية في الوضع ومع اعتبارها يلغى اعتبار

يلغو

القيد المذكور لحصول الاستغناء به عنه بقيد الحيثية فلا فالاصوب الاكتفاء به والغاء ذلك
القيد كما فعله المصنف فانه قيل اعتبار قيد الحيثية انما يصح فى تعريف الحقيقة لان الوضع فى الحقيقة
هو المصحح للاستعمال فيصح التعليل به واما المجاز فلا يمكن اعتبارها فيه لان المصحح للاستعمال الذي
ليس عدم الوضع للمعنى بل وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له قلنا ذلك انما يقتضى امتناع الحيثية
التعليلية فى المجاز دون التقييدية وليس التعليق فيه على ما يشعر بالعلية كما فى الحقيقة فانه علاقة
يمكن فيه اعتبار الحيثية التعليلية نظرا الى ان عدم الوضع فى الاستعمال الصحيح ملزوم لوجود
العلاقة وصحة التعليل باللازم تقتضى صحة التعليل بالملزوم فتامل **قوله** والانجاز
لا يخفى ان تعريف المجاز على هذا يدخل فيه الالفاظ المستعملة فى غيرها ينها غلطا كقولك خذ
هذا الكتاب مشيرا الى فرس بل الالفاظ المهملة والموضوعة الغير المستعملة ايضا لصدق
السالبة بانتفاء الموضوع وصدق انتفاء المقيد بانتفاء المطلق وقد يتكلف لاخراجها بان
الكلام فى الالفاظ المستعملة على الوجه الصحيح اذ لا يتعلق بغيرها غرض علمى يعتد به او يقال المقصود
ههنا بيان الفرق بين الحقيقة والمجاز دون تحديدهما بالحد الجامع المانع نعم والاولى ان يقال
انه لما كان الظاهر من السالبة فى العرف سلب المحمول وكذا من النفي الوارد فى الكلام المقيد توجهه
الى القيد كان المفهوم من العبارة ثبوت الوضع مع الاستعمال فى غير الموضوع له والظاهر من الاستعمال
ما كان صادرا عن قصد وروية والغلط ليس كذلك لا يقال قد يصدر الغلط عن القصد والروية
وذلك اذا اعتقد المتكلم وضع اللفظ لما استعمله فيه او لما يناسبه لانا نسلم تحققه مع توهم الوضع
بل الظاهر ان الاستعمال الناشئ عن اعتقاد الوضع للمعنى او لما يناسبه استعمال صحيح داخل فى
الحقيقة او المجاز وليس معدودا من الغلط فى شئ ولهذا لا يقال فى العرف لمن استعمل لفظا على هذا
الوجه انه غالط فى استعماله وان قيل انه مخطئ فى اعتقاده ولئن قيل انه غالط فالمراد انه غالط
فى اعتقاده دون الاستعمال والفرق بين الامرين ظاهر وقد ظهر من ذلك ان المعتبر فى صحة الاستعمال
موافقته لاعتقاد المستعمل دون الواقع فاذا اعتقد المستعمل وضع اللفظ لمعنى مثلا واستعمله فيه

لاعتقاده

لاعتقاده انه موضوع له كان استعماله صحيحا وان لم يكن كذلك فى نفس الامر ولو اعتقد انتفاء الوضع
والمناسبة واستعمله فيه مع ذلك هذرا وغلطا كان فاسدا وان اتفق احدهما فى الواقع فالحقيقة على
هذا هى اللفظ المستعمل فيما وضع له باعتقاد المتكلم والمجاز هو المستعمل فى غير ما وضع له فى اعتقاده
وقيد الاعتقاد وان لم يكن مذكورا فى حدهما لكنه مفهوم من الحيثية المعتبرة فيه فان اللفظ المستعمل
فيما لا يعتقده المتكلم موضوعا له ليس مستعملا من حيث انه غير موضوع له وان كان مستعملا فى غير ما وضع
له فى نفس الامر وقد تبين من ذلك وجه آخر للاحتياج الى الحيثية فى التعريف سوى ما تقدم فلا تغفل
واعلم ان علماء البيان زادوا فى تعريف المجاز قيد الاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع
له واحترزوا بذلك عن الكناية على القول بانها مستعملة فى غير ما وضع له فانه يجوز فيها ارادة
الموضوع له معه لا زمه كارادة طول النجاد فى زيد طويل النجاد مع ارادة طول القامة فالكناية
فى اصطلاحهم قسم آخر من اللفظ قسيم للحقيقة والمجاز واما الاصوليون فالكناية عندهم من
اقسام المجاز ولذا اطلقوا تعريف المجاز ولم يقيدوه بما يخرج به الكناية كما فعله علماء البيان فاصطلاح
الاصوليين وارباب البيان فى معنى المجاز مختلف والمجاز الاصولي اعم من المجاز البياني والسر
فى اختلاف الاصطلاحين اختلاف المقاصد والاغراض فى العلمين فان علم البيان لما كان باحثا
عن الطرق المختلفة للتعبير عن المعنى الواحد وكان التعبير عن المعنى بطريق الكناية طريقا معروفا متميزا
عن غيره باقسام واحكام كثيرة كان المناسب جعله اصلا برأسه مستقلا بنفسه وتعميم المجاز مع ذلك
يوجب تداخل ابحاث الفن وهو غير مستحسن فلذا جعلوه قسيما للكناية مباينا لها وزادوا فى حده
ما يميزه عنها واما علم الاصول فانما يبحث فيه عن الالفاظ من الوجه الذي يبتنى عليه حمل الخطاب
الشرعي والمناسب لهذا الغرض هو البحث عنها من حيث انها تستقل بالافادة والتفهيم لاجل الوضع
او لا تستقل لانتفائه بل تحتاج الى القرينة ومرجعه الى البحث عن الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم
من الكناية والمجاز بالمعنى الاخص واما كون اللفظ كناية بخصوصها اى اتصافه بامكان ارادة
المسمى فيها فلا دخل له فى ذلك الغرض لانه انما يتحقق بتحقق الارادة دون احتمالها وايس اللفظ

بيان الفرق بين المجاز الاصولي والمجاز البياني

عن الالفاظ من حيث انها طرق مختلفة للتعبير

فانه يبحث

المتصف بامكان الارادة حكم مخصوص يتعلق بنظر الاصولي كما لا يخفى على المطلع العارف بمباحث
الكناية فبحث الاصولي عن خصوص الكناية ليس له وجه يعتد به نعم لو قيل ان الكناية ما اريد منه
لازم المعنى معه كما ذهب اليه صاحب المفتاح لاتجه بحثه عنها لتحقق الارادة المقتضي لتعلق نظره على هذا
القول لكنه مع شذوذه خلاف التحقيق فان الكناية ربما تنفك عن ارادة المعنى الحقيقي
وان كانت جائزة للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد وان لم يكن له نجاد قط وقولنا جبان الكلب
ومهزول الفصيل وان لم يكن له كلب ولا فصيل فان قلت قول الاصوليين بامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
واستدلالهم عليه بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة يدل على موافقتهم لاصطلاح
علماء البيان في معنى المجاز قلت امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز ليس مما اتفق عليه علماء الاصول
اذ التشاجر والخلاف في ذلك بينهم ظاهر معروف وقول المجوزين منهم بالجواز واحتجاجهم عليه
بعدم المنافاة بين المعنيين يقتضي المغايرة بين الاصطلاحين كما قلنا والظاهر ان النزاع
في المسئلة لفظي يبتني على ما ذكرنا من اختلاف الاصطلاحين في المجاز فان القائل بالجواز انما
اراد جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم والقائل بالمنع ايضا لا يمنعه بل انما يمنع عن
الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاخص والقائل بالجواز لا يجوز ذلك لان المجاز بالمعنى الاخص
قد اخذ في مفهومه الاقتران بالقرينة المانعة عن الحقيقة وامتناع الجمع بينهما مع ذلك معلوم بالضرورة
فكيف يتصور القول بجوازه من العارف بالاصطلاح الجاري عليه حال الحكم وحمله على الغفلة عن ان الاصطلاح
ليس باولى من حمل [...] على اصطلاح اخر بل الظاهر هو الثاني خصوصا بعد الالتفات الى ما عرفوا
به المجاز حيث اسقطوا عنه التقييد بالاقتران المذكور في تعريف علماء البيان فانه يقتضي ان يكون
المجاز باصطلاح الاصوليين هو المعنى الاعم فيكون الحمل عليه في كلام مجوز الجمع منهم جاريا على
مقتضى اصطلاحهم كما هو اللائق وما قيل من ان المعتبر في المجاز هو القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له
بدلا فلا يستحيل الجمع بينه وبين الحقيقة كما ادعاه المجوز فليس بشيء اذ قد عرفت انهم انما قيدوا
تعريف المجاز بالقرينة احترازا عن الكناية ولو كان المراد من القرينة المانعة ما يمنع عن الارادة بدلا

بقيد الاقتران منه — فانه لا يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له جمعا

لم يصح

٤

لم يصح الاحتراز عنها لان الكناية ايضا يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا
عن ارادة اللازم والا لم يكن كناية بل حقيقة فالمراد بالقرينة المختصة بالمجاز ما يمنع عن ارادة
الموضوع له جميعا لا بدلا وفي ذلك واضح ثم اعلم ان الوضع المعتبر في المفهومين الحدين وجودا
وعدما هو الوضع بالمعنى المشهور وعرفوه بانه تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وارادوا
بالتعيين ما هو اعم من الاستعمال الشائع مع التحقق فيما صار حقيقة بالغلبة والاشتهار كاكثر المنقولات
والحقائق العرفية فان التعيين فيها ليس بمعنى جعلها لمعانيها بالقصد والارادة كما هو المتبادر من اللفظ
بل بمعنى استعمالها في تلك المعاني على وجه المجاز استعمالا شائعا يترتب عليه الافادة من غير قرينة
وكانهم نزلوا الاستعمال المذكور منزلة التعيين لاشتراكهما في قصد الافادة في الجملة وكذا في سببيته
لحصول الافادة بالاستقلال فاطلقوا التعيين على ما يشملهما ولو على سبيل المجاز وارادوا بالدلالة
معناها الاعم المتحقق في الحقيقة والمجاز وهو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى في الجملة واحترزوا بالتقييد
بقولهم بنفسه عن المجاز فانه وان تعين بالوضع للدلالة على المعنى المجازي الا ان دلالته عليه ليست بنفس اللفظ
بل بواسطة القرينة وقد يستغنى عن هذا القيد اكتفاء بالدلالة الظاهرة في الاستقلال [...]
وذكره تنصيص على ما هو مناط الغرض في هذا التحديد وهو الفرق بين الحقيقة والمجاز فهو اولى
سيما مع شيوع استعمال الدلالة في المجازات وان المختار كون الدال فيها هو اللفظ بشرط القرينة دون
المجموع واعترض بان اعتبار الدلالة بنفسه في التعريف يقتضي انتفاء الوضع في اللفظ فانه لا يدل
على شيء من معانيه الا بالقرينة وكذا انتفاؤه في الحروف فان دلالته على معناه الافرادي مشروطة
بذكر المتعلق ولذا قال النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره اي معنى مفهوم بواسطة غيره وهو
المتعلق واجيب عن الاول بان المشترك قد عين للدلالة على كل من معانيه بنفسه وعدم الدلالة
على احدها بعينه لعارض الاشتراك لا ينافي ذلك لان المقتضي للدلالة بنفسه هو اللفظ الموضوع
والاشتراك من موانع الدلالة وعدم المانع ليس من تتمة المقتضي فان عدم الاشتراك
وان لم يكن جزءا من التضمن المقتضي لدلالة اللفظ بنفسه الا انه تحققه من الموانع اللازمة التي لا

عنها اللفظ المشترك اصلا فكيف يتصور من الواضع وضعه للدلالة بنفسه مع علمه بامتناع الغاية
المذكورة والحاصل ان غاية فعل الواضع يجب ان يكون امرا ممكنا متوقع الحصول ودلالة المشترك
على احد معانيه بنفسه من دون قرينة ليست كذلك قلنا لا نسلم ان الاشتراك من الموانع وتوقف
المشترك على القرينة لا يقتضي ذلك اذ القرينة فيه انما هي لدفع مزاحمة الغير لا لحصول الدلالة
بواسطتها كما في المجاز فان المقتضي للدلالة في المشترك نفس اللفظ الموضوع والمزاحمة العارضة
بالاشتراك انما هي من موانع الدلالة كما عرفت ومع وجود القرينة تندفع المزاحمة وتظهر الدلالة
الثابتة في اللفظ بالمقتضي الذي اقتضاها وهذا بخلاف المجاز فان قرينته معتبرة في نفس
الدلالة لا يتحقق اقتضاؤها الا بها ولو سلم استمرار المانع مع الاشتراك فلا يلزم منه امتناع
الغرض المذكور فانه ليس من الاغراض العائدة الى الاشتراك ووضع اللفظ المتعدد بل انما يعود الى
وضعه للمعنى في الجملة مع قطع النظر عن وضعه لغيره ولا ريب في امكان الغرض المذكور بامكان زوال
الاشتراك والمانع عنه وهذا كله مبني على القول بان دلالة اللفظ على المعنى مشروطة بارادة اللافظ
او على ان معنى دلالة اللفظ كونه بحيث يفهم منه المعنى على انه مراد للمتكلم ومقصود له وهما خلاف
التحقيق فان الدلالة اللفظية انما تتبع وضع الواضع دون ارادة المستعمل ولهذا ترى انه
كثيرا ما توجد الدلالة مع عدم العلم بالارادة بل مع القطع بانتفائها فان المجازات انما تدل
على معانيها المجازية المقصودة بواسطة دلالتها على معانيها الحقيقية الغير المقصودة فان اسدا في
قولنا رايت اسدا يرمي لما دل على معناه الموضوع له وهو الحيوان المفترس وصرفت عن ارادته
قرينة الرمي انتقل الذهن منه الى الارادة ما يشبهه ويشاركه في اخص صفاته واظهرها
وهو الرجل الشجاع فالمجازات باسرها تدل على معانيها التي وضعت لها دلالة وضعية منفكة عن
الارادة وكذا الالفاظ الموضوعة الجارية على لسان مثل النائم والساهي والهازل فانها تدل ايضا
على معانيها الحقيقية التي وضعت لها مع صدورها عمن لا قصد له بها ومثلها الالفاظ التي
اختلف فيها الاصطلاح فان اهل كل اصطلاح انما يفهمون منها المعنى الذي اصطلحوا عليه وان كان

المستعمل لها

المستعمل لها اهل اصطلاح آخر فان المتشرعة مثلا اذا سمعوا لفظ الصلوة يتبادر الى افهامهم
المعنى الشرعي الذي هو الاركان المخصوصة ولو كان المستعمل لها من اهل اللغة فان خصوصية
المستعمل وان كانت صارفة عن المعنى الشرعي الا انها انما تصرف عن الحمل على المتبادر لا عن اصل
الفهم والتبادر كما لا يخفى على من راجع وجدانه فقد تحقق في هذه الالفاظ ايضا انفكاك
الدلالة عن الارادة وايضا فان التضمن والالتزام من الدلالات الوضعية ولا يعقل فيهما
اعتبار الارادة لان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم
فالمعنى المراد ليس الا المدلول المطابقي اي الكل والملزوم وكل من الجزء واللازم مدلول للفظ غير
مراد منه واللازم من ذلك ايضا انفكاك الدلالة الوضعية عن الارادة كما قلنا وبالجملة فاعتبار
الارادة في دلالة اللفظ في غاية السقوط لا سيما على القول بتوقف الدلالة عليها كما صرح
به بعضهم فان ذلك يقتضي انسداد باب الافادة والاستفادة من طريق الالفاظ لان العلم
بارادة اللافظ ان كان لدلالة اللفظ بعينه فذلك دور ظاهر وان نقلنا الكلام الى
ما يدل عليه فانه لكونه لفظا موضوعا يتوقف دلالته ايضا على الارادة ويلزم من ذلك الدور
او التسلسل في الدلالة والارادة هذا ان اريد توقف الدلالة على العلم بالارادة وان اريد
توقفها على الارادة الواقعية ففيه انه لا علاقة بينها وبين دلالة اللفظ الراجع الى فهم
المعنى منه كما لا يخفى والحق ان الدلالة لا تتوقف لها على الارادة ولا تعتبر الارادة في معناها
ايضا وانها ليست الا فهم المعنى من اللفظ مطلقا سواء علم كونه مرادا منه منفردا او منضما
مع غيره او غير مراد منه اصلا او لم يعلم ارادته منه ولا انتفاؤها والحاصل ان الدلالة شيء
والارادة شيء آخر وانهما قد يجتمعان في شيء فحينئذ يكون مدلولا للفظ مرادا منه ايضا وقد
يتحقق الدلالة من غير ارادة كما عرفته مفصلا وح فالنقض بالمشترك ظاهر الاندفاع لان المشترك
يفهم منه جميع معانيه باسرها مع العلم بوضعه لها ولا يفتقر في دلالته على شيء منها الى القرينة
وانما يحتاج اليها في تعيين المراد منه والاحتياج في الارادة لا يستلزم الاحتياج في الدلالة

جواب عن اعتراض الدلالة الحرف

لان الارادة ليست بمعتبرة في الدلالة كما عرفت واجيب عن الثاني بانا لا نسلم ان دلالة الحرف
على معناه مشروطة بذكر المتعلق وقول النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره لا يقتضي ذلك لجواز ان
يكون المراد منه ما ذكره بعض المحققين منهم في بيان ذلك من ان المعنى ما دل على معنى ثابت
في لفظ غيره فان اللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي هو في الرجل وهل
في قولنا هل قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام الذي هو في جملة قام زيد الى غير ذلك سلمنا ذلك
لكن معنى دلالة اللفظ بنفسه ان دلالته على المعنى ليست بواسطة قرينة مانعة عن ارادة
المعنى الاصلي والحرف كذلك وفيه نظر اما اولا فلان معنى الحرف كالاستفهام مثلا انما هو
للمتكلم ويقوم به ولا معنى لثبوته للجملة نفسها ولا لمعناها ايضا وان كان له تعلق به في الجملة
فان مجرد تعلق المعنى بغيره لا يقتضي قيامه به وحمل ثبوت المعنى في لفظ غيره على تعلقه
بمعناه بناء على تقدير مضاف في العبارة وادعاء ان تعلق معنى الحرف بمعنى غيره بمنزلة
قيامه حقيقة وان كان ممكنا الا انه مع ما فيه من التعسف وشدة المخالفة لظاهر اللفظ يقتضي
ان يكون لفظ الاستفهام وغيره من الالفاظ الدالة على المعاني المتعلقة بمعاني غيرها
حروفا وفساده ظاهر فان قيل المراد من ثبوت معنى الحرف في لفظ غيره انه انما يفهم بواسطة
لفظ الغير وليس المراد ان معناه ثابت في لفظ الغير او متعلق به قلنا هذا بعينه
هو ما ذكره المعترض من ان معنى قول النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره ان دلالته
على معناه الافرادي مشروطة بذكر متعلقه فالحمل عليه لا يدفع السؤال المذكور بل
انما يحققه ويؤكده واما ثانيا فلان قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية مما شاع
وذاع حتى الاجماع ومعنى عدم الاستقلال بالمفهومية بناء على ما ذكره الاكثرون في وضع
الحرف ليس الا توقفه على ذكر المتعلق في دلالته على معناه الموضوع له فهذا الكلام مع كونه
مبينا لمعنى قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره يكفي لورود السؤال المبتني على عدم
الاستقلال وان كان غيره في معرض الاحتمال واما ثالثا فلان تفسير الدلالة بنفسه

تحقيق معنى الحرف

بالمعنى الذي

بالمعنى الذي ذكره مع عدم استفادته من اللفظ يستلزم الدور ان اريد بالمعنى الاصلي المعنى
فيه الموضوع له كما هو الظاهر فانه في قوة اخذ الموضوع له في تعريف الوضع وان فلا بد من
بيان معنى الاصالة حتى يتحصل به معنى الوضع ثم ينظر في صحته وفساده كذا قيل وقد يقال
المراد من المعنى الاصلي ما لا يستعمل اللفظ باعتباره الا فيه او فيما يناسبه وتصوره بهذا
الوجه لا يتوقف على معرفة الوضع قطعا فلا يلزم الدور ولا جهالة المعنى المأخوذ في
الحد ولو قيل المراد من دلالة اللفظ بنفسه ان لا يكون دلالته على المعنى بواسطة قرينة
مانعة عن غيره زال الاشكال من اصله ولم يرد عليه الا ما اشير اليه من عدم استفادة المعنى المذكور
من العبارة فان الظاهر من دلالة اللفظ بنفسه ان اللفظ مستقل في الدلالة على المعنى
وانه لا توقف له على شيء اصلا لا على القرينة المذكورة ولا غيرها فتخصيصه بالقرينة وحدها
من دون قرينة يقتضي فساد التعريف والتحقيق في الجواب عن الاعتراض المذكور ما ذكره بعض
المحققين وهو ان الحرف انما وجب فيه ذكر المتعلق لنقص المعنى الحرفي وقصوره في نفسه
فان الحرف كمن والى مثلا انما وضع باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء
والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء معين بخصوصه والنسبة لا تتعين الا بالمنسوب
اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في
العقل ولا في الخارج وانما يتحصل بمتعلقه ههنا فيتعقل بتعقله فعدم استقلال
الحرف بالمفهومية انما هو لاحتياجه الى ذكر المتعلق في تحقق المعنى الحرفي في نفسه
وتحصله في الذهن لا لما قيل من ان الواضع اشترط ذكر المتعلق في دلالته على معناه
الافرادي لان معنى الحرف ان كان هو النسبة المخصوصة فلا معنى لاشتراط الواضع
لان ذكر المتعلق حينئذ ضروري اذ لا يعقل معنى الحرف الا به وان كان النسبة
المطلقة التي يصح التعبير عنها بلفظ الاسم كالابتداء والانتهاء ففيه انه على هذا
التقدير يكون كلمة من ولفظ الابتداء مثلا موضوعين لمعنى واحد يعبر عنه بالاسم تارة

وبالحرف اخرى وهو مع فساده في نفسه لاقتضائه ان يكون معنى الحرف معنى مستقلا يصلح
لان يحكم عليه وبه لا يصح معه اشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف ايضا لان معنى دلالة اللفظ
ليس الا كونه بحيث يفهم المعنى منه عند اطلاقه للعالم بوضعه فاذا علم السامع وضع لفظ لمعنى
فهم المعنى منه عند اطلاقه بالضرورة وان لم يذكر متعلقه فاشتراط الدلالة فيه بذكر المتعلق
تكليف بعدم الفهم مع حصول سببه التام وهو محال ولو فرض امكانه فاي فائدة في هذا الاشتراط
مع امكان الاستغناء عنه كما في دلالة الاسم وما الفرق بين كلمة من ولفظ الابتداء مع فرض
كونهما موضوعين لمعنى واحد حتى وجب اعتبار هذا الشرط في الاول منهما دون الثاني
وبالجملة فالقول بان الواضع وضع لفظ الابتداء وكلمة من لمعنى لكنه اشترط في دلالة
الثاني ذكر المتعلق دون الاول مع عدم ظهور الفرق بينهما وعدم فائدة لهذا الاشتراط
لا يخفى ما فيه من التحكم والتمحل وايضا فان الدليل على الاشتراط ليس الا التزام الواضع
ذكر المتعلق في الاستعمال وهو متحقق في الاسماء اللازمة الاضافة فكان الواجب اعتبار
الشرط فيها ايضا وهو مناف لاسميتها وما قيل من ان التزام ذكر المتعلق فيها لتتميم
الدلالة لا لتحصيل الغاية فهو تحكم آخر اذ المتحقق في الموضعين ليس الا الالتزام المذكور
واما انه لتتميم الدلالة او لتحصيل الغاية فهو محتمل في كل منهما فالحكم بانه في احدهما
بعينه للدلالة وفي الآخر للغاية مع امكان العكس ترجيح بلا مرجح وحاصل الجواب
ان ذكر المتعلق ليس مما اشترطه الواضع في دلالة الحرف على معناه بل مما حكم العقل
بكونه شرطا في حصول المعنى في نفسه ومعنى قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية
ان المعنى الحرفي لنقصانه وكونه امرا نسبيا لا يعقل الا بالمنسوب اليه لا
يتحصل معناه في الذهن الا بذكر متعلقه وكذا معنى قولهم الحرف ما دل على معنى
في غيره انه ما دل على معنى حاصل في غيره اي باعتبار متعلقه لا باعتباره في نفسه
وليس معنى ما ذكروه ان الحرف غير مستقل في دلالته على معناه وانه لقصوره عن الدلالة

بنفسه انما يدل

بنفسه انما يدل على معناه بواسطة غيره كيف ولو كان المراد ذلك لزم كون المجازات باسرها حروفا
لقصور المجاز عن الدلالة على معناه بنفسه وتوقفه على القرينة فيصدق عليه ايضا انه لا يستقل بالمفهومية
وانه يدل على معنى في غيره كالحرف وما استقلاله بالدلالة بالقياس الى معناه الموضوع له لا يجدي نفعا اذ الكلام
في المجاز من حيث انه مجاز فانه مع اسميته يصدق عليه تعريف الحرف بناء على المعنى المذكور فان قلت
عدم استقلال المعنى الحرفي في نفسه يستلزم عدم استقلال الحرف في الدلالة على معناه ضرورة ان استقلال
الحرف في دلالته يستلزم استقلال معناه في نفسه فحمل عدم الاستقلال في كلامهم على عدم استقلال المعنى
في نفسه لا يجدي في دفع الاشكال قلت استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى انما يقتضي تعقل المعنى المدلول
مع امكان التعقل وانتفاء المانع منه فلو كان تعقله ممتنعا لقصوره في نفسه وتوقفه على ذكر المتعلق
كان انتفاء الدلالة فيه لامتناع المدلول لا لقصور الدال فان معنى استقلال اللفظ في الدلالة ليس
الا كونه مقتضيا تاما لها وتخلف المقتضى عن المقتضي لمانع لا ينافي كونه تام الاقتضاء مستقلا فيه
نعم لو كان استقلال اللفظ في الدلالة بمعنى كونه علة تامة لها كان استقلال الدلالة مستلزما لاستقلال
المعنى وليس كذلك وفائدة التعيين مع التوقف على ذكر المتعلق تعرف مما سبق في جواب النقض
بالمشترك هذا وانما يتم صحة الجواب المذكور على القول بان الحرف موضوع بالوضع العام لخصوصيات
النسب كما اختاره المتاخرون اذ على القول بانه موضوع للنسب المطلقة على ما ذهب اليه القدماء يكون معنى
الحرف مستقلا لا توقف له في وجوده وتحققه على ذكر المتعلق فلا يتمشى معه الحمل على عدم استقلال
المعنى الا اذا ادعي ان المستعمل فيه على هذا القول خصوص النسب الجزئية ولئن كان الموضوع له هو
النسب المطلقة قياسا للحروف على الضمائر واسماء الاشارة فانها على طريقة القدماء موضوعة للمعاني
الكلية ومع ذلك لا تستعمل الا في جزئيات تلك المعاني فالحروف ايضا لو كانت كذلك كانت معانيها
التي تستعمل فيها غير مستقلة بانفسها ويتاتى معه الحمل المذكور على هذا القول ايضا ولئن كان بالقياس
الى المعنى المستعمل فيه وبذلك يندفع اكثر الابحاث الموردة عليه وفيه نظر اما اولا فلانه لا يظهر من
اصحاب هذا القول كون الحروف مستعملة في النسب المعينة الجزئية دون النسب المطلقة بل ظاهر القول

بانها موضوعة للنسب المطلقة انها مستعملة فيها ايضا لان الوضع لما لا يستعمل فيه اللفظ
خلاف المعهود من وضع الالفاظ وطريقته وانما التزموا ذلك في الضمائر واسماء الاشارة لمنع
اللغة عن استعمالها في المعاني الكلية اذ لا يصح ان يقال انا ويراد به متكلم لا بعينه ولا هذا
ويراد به مشار اليه غير معين وامتناع ارادة المعاني الكلية من الحروف على تقدير وضعها لها غير
بين فلا يصح قياسها على ذلك مع ما يفهم فانهم كثيرا ما يفرقون بين المعاني التي يستعمل فيها الحروف
ويحكمون بان بعضها حقيقة وبعضها مجاز وربما قالوا بالاشتراك وكثيرا ما يقع بينهم
النزاع في كون الحرف مشتركا او حقيقة ومجازا وكذا في تعيين المعنى الحقيقي والمجازي
وعلى تقدير ان يكون اللفظ مستعملا في النسب الجزئية وانما كانت المعاني التي يستعمل
فيها الحروف باسرها مشتركة في المجازية فلا يصح الحكم بالاشتراك ولا يكون شيء منها معنى
حقيقيا فيسقط الخلاف في ذلك من اصله ولا يصح ترجيح البعض بكون اللفظ حقيقة فيه
كما تكرر في كلامهم بل ولا الترجيح باعتبار كونه فردا من المعنى الحقيقي دون غيره لان الجزئية
احدى علائق المجاز وترجيحها على غيرها من انواع العلائق غير معلوم بل الظاهر خلافه ولا
يتوهم الترجيح لكون علاقة الفردية للموضوع له بسيطة لا تركيب فيها بخلاف غيرها فانها
مركبة منها ومن غيرها لانه انما يستقيم ذلك لو اعتبرنا العلاقة هناك باعتبار كون
المعنى فردا من ذي العلاقة وليس بلازم للقطع بجواز اعتباره مناسبا للمعنى الحقيقي
ابتداء نعم يمكن ان يقال ان وضع الحروف للنسب المطلقة ليستعمل في جزئياتها وكذا اشتهارها
في تلك الجزئيات بمنزلة وضعها لها في وجوب الحمل عليها عند الاطلاق فيكون نسبة غيرها
اليها كنسبة المجاز الى الحقيقة فتامل واما ثانيا فانهم صرحوا بان ذكر المتعلق في الحرف
مما اشترطه الواضع في دلالته على معناه ولو كان معنى عدم استقلال الحرف بالمفهومية كون
المعنى المراد ناقصا غير مستقل بنفسه كان ذكر المتعلق ح ضروريا فلو كان اشتراط الواضع معه
ضائعا لا يقال استعمال الحرف في المعاني الجزئية مجاز على هذا التقدير واشتراط المتعلق في الحقيقة

راجع الى اشتراط

٨

راجع الى اشتراط القرينة في المجاز ولا محذور فيه لانا نقول القرينة هنا لما لم تكن امرا زائدا على المتعلق
الذي يجب ذكره بالضرورة كان اشتراط القرينة ايضا اشتراط امر ضروري على ان اشتراط القرينة امر
يعلم من قاعدة الوضع وحجر الواضع عن المجاز مطلقا من دون قرينة فالتعرض لهذا الشرط في خصوص الحرف
ليس له وجه يعتد به ومما يرد على تعريف الوضع ان الالفاظ الموضوعة بالوضع العام للمعاني الاسمية
الجزئية كالمضمرات واسماء الاشارة والموصولات لا دلالة لها على شيء من تلك المعاني الا بالقرينة فلا
يتحقق فيها بمعنى تعيين اللفظ للدلالة بنفسه وليس هذا من قبيل المشترك حتى يكون احتياجها
الى القرينة في الارادة دون الدلالة على ما سبق تحقيقه فان المقتضي لفهم المعاني المشتركة هو علم
السامع بوضعه لكل منها على وجه التفصيل والتعيين وهو غير حاصل في هذه الالفاظ فان المعاني
الجزئية الموضوع لها لعدم انحصارها لا يمكن العلم بها الا من حيث انها افراد لعنوان كلي صادق عليها
والعلم بالوضع على هذا الوجه لا يوجب تمييز المعاني عند السامع حتى ينتقل اليها من اللفظ الموضوع
لها والتحقيق المذكور في الحرف لا يجري في هذه الالفاظ لابتنائه على عدم استقلال المعنى بنفسه ومعاني
هذه الالفاظ المذكورة معان اسمية مستقلة بنفسها كما اشرنا اليه ويمكن الجواب عن هذا الايراد من
وجهين احدهما ان المراد من الدلالة هو اعم من الدلالة التفصيلية والاجمالية والمنتفي هنا انما هو
الدلالة التفصيلية اما الاجمالية فهي متحققة للقطع بان السامع ينتقل من لفظ هذا مثلا الى ان
المراد احد افراد المشار اليه القريب وان المراد ليس بخارج عن تلك الافراد فافراد المشار اليه
القريب باسرها مفهومة من اللفظ مدلول عليها به لكن لا على وجه التفصيل كما في المشترك بل على
وجه اجمالي مشترك بين الجميع فالفرق بينه وبين المشترك ليس في اصل الدلالة بل في كيفيتها
حيث ان الدلالة في المشترك تفصيلية وهيهنا اجمالية بخلاف المجاز فان الفرق بينه وبين
هذا القسم في اصل الدلالة كما في المشترك اذ لا دلالة للمجاز على المعنى المجازي اصلا لا تفصيلا و
اجمالا وثانيهما نظير ما سبق في الجواب الاول عن النقض بالمشترك وهو ان عدم الدلالة في هذه الالفاظ
لوجود المانع عن الدلالة اعني مزاحمة الغير لا لعدم المقتضي فان الوضع لكل واحد من المعاني الغير

بيان آخر للوضع

المحصوق يقتضي دلالة اللفظ عليه لولا وجود المانع اعني وضعه لغيره فعدم دلالة اللفظ عليه لو وضعه لغيره
لا لعدم وضعه له والفرق بينهما جلي واعلم ان ما ذكرناه في تفسير الوضع هو المشهور بين العلماء
وعليه جرى استعمالهم الشايع المعروف في مؤلفات العلوم وقد يطلق [illegible] في كلامهم على الوضع ٣
تعيين اللفظ للدلالة على المعنى مطلقا وهو بهذا المعنى يعم الحقيقة والمجاز فان الواضع لما
اذن في استعمال الالفاظ الموضوعة فيما يناسب معانيها التي وضعت لها بشرط القرينة فقد
عينها للدلالة على تلك المعاني المناسبة بواسطتها غاية الامر انه لم يلتفت في الوضع والتعيين
الى اشخاص اللفظ وجزئياته بل اعطى اصلا كليا يستفاد منه حكم تلك الاشخاص والجزئيات
وهو ان كلما وضعناه لمعنى فلكم ان تستعملوه فيما يناسبه وهذا معنى ما اشتهر من ان المجاز

بيان الخلاف في وضع المجاز

موضوع بالوضع النوعي ومن ادعى انه موضوع بالوضع الشخصي فقد بنى ذلك على القول بوجوب
نقل الآحاد في المجاز فان استعمال الواضع رخصته فعلية في خصوص المجاز الذي نقل عنه ومن
انكر الوضع في المجاز مطلقا فقد نظر الى الوضع بالمعنى المشهور وانه لا وضع بذلك المعنى
في المجاز لا شخصيا ولا نوعيا فالنزاع في ان المجاز موضوع او ليس بموضوع انما نشأ من الخلاف
في امر لفظي بخلاف النزاع في انه موضوع بوضع نوعي او شخصي فان منشأه الخلاف في امر معنوي
وهو الخلاف في وجوب نقل الآحاد وعدمه فمن اوجب النقل حكم بالوضع الشخصي ومن نفاه قال
بالنوعي ومن جعل الخلاف في وضع المجاز معنويا ناشئا من الخلاف في وجوب النقل فقد
سهى سهوا بينا اذ النقل انما يستلزم الاستعمال دون الوضع والحاصل ان للوضع معنيين
عام وخاص والعام يعم الحقيقة والمجاز والخاص يختص بالحقيقة واشهر المعنيين واظهرهما
عند الاطلاق هو الخاص فمن نظر الى تبادر الخاص وشهرته كالمص وغيره اطلق الوضع في حد
الحقيقة والمجاز ولم يقيده بشيء اكتفاء بالاشتهار والتبادر مع وضوح القرينة الصارفة
عن ارادة المجاز فيهما ومن نظر الى اشتراك الوضع في الجملة بين الحقيقة والمجاز ولم يحتفل الا با العام ٣
لتصريح في الحدود قيد الوضع بما يخرج المجاز كما صنع ابن الحاجب حيث عرف الحقيقة بانها اللفظ

المستعمل في وضع اول

بيان الوضع الشخصي والنوعي باعتبار الموضوع

المستعمل في وضع اول والمجاز بانه اللفظ المستعمل في غير وضع اول فانه اراد بالاول الوضع
الاكمل تبديايا الذي لم يلاحظ فيه وضع سابق واحترز به عن الوضع المتحقق في المجاز فان
وضع الحقيقة ملحوظ في وضعه وكلا الاعتبارين حسن والامر في ذلك هين وحيث انتهى الكلام
المستتر الى هذا المقام فبالحري ان نشير الى اقسام الوضع الجارية على السن القوم المتكررة في استعمالاتهم
فان ذلك مما يزيد الطالب بصيرة في المطالب فاعلم ان الوضع باعتبار الواضع والموضوع
اي المعنى ٣ والموضوع له والوضع الذي يتصوره الواضع حال الوضع ينقسم الى اقسام اما باعتبار الواضع
فينقسم الى الوضع الشرعي واللغوي والعرفي العام والخاص وسيجي تحقيق ذلك عند تعرض
المص لانشاء الشرع واما باعتبار الموضوع فينقسم الى الوضع الشخصي والنوعي وذلك لان
الواضع لا بد له من تصور الموضوع له حال الوضع لان الوضع نسبة بينه وبين الموضوع له والنسبة
لا تتعقل الا بتعقل طرفيها فالواضع اما ان يتصور لفظا مشخصا بعينه كالانسان وزيد
ثم يضع ذلك المعين لمعناه او نوعا من اللفظ مقولا على افراد هي الفاظ كهيئة المشتق والمركب
فيضع ذلك النوع او كل فرد من افراده للمعنى فعلى الاول كان الوضع شخصيا لتشخص الموضوع
فيه وتعينه وعلى الثاني كان نوعيا لكون الموضوع فيه نوعا او متصورا بنوعه لا بشخصه فاللفظ
المتصور في الوضع الشخصي هو الموضوع بعينه واما النوعي فان كان الموضوع فيه هو النوع
كان كذلك ايض والا كان النوع المتصور عنوانا للموضوع مغايرا له اذ الموضوع له على هذا
هو جزئيات النوع واشخاصه المعينة ولما امتنع تصور تلك الجزئيات مفصلة لعدم انضباطها
وانحصارها جعل تصور النوع واسطة في تصورها على وجه الاجمال ليتاتى بذلك وضعها
لمعانيها فان الوضع ممتنع بدون تصور الموضوع ومتى تعذر التفصيل تعين الاجمال
وهذا هو الظ والظ من كلامهم ايضا اذ المستعمل في الوضع النوعي ليس الا افراد النوع وجزئياته
المشخصة فلو كان الموضوع هو النوع كهيئة الفاعل والمفعول كان المستعمل افراد الموضوع
وجزئياته دون الموضوع بنفسه وهذا الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا اما الاول فظاهر

واما الثانى فلانّ المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع فى غير ما وضع له لمناسبة بين المستعمل فيه والموضوع له وهذا الاستعمال انما هو استعمال اللفظ بمعنى الموضوع فيما وضع له لفظ آخر لمناسبة بين المستعمل والموضوع فهو عكس المجاز فانّ الخروج عن الظاهر فى المجاز من جهة المعنى وفى هذا الاستعمال من جهة اللفظ والعلاقة المعتبرة فى المجاز بين المعنيين اى المستعمل فيه والموضوع له والواسطة بين الحقيقة والمجاز فى الاستعمال الصحيح ليست معهودة فى استعمالات العرب ولا منصوصة فى كلام ائمة اللغة كيف وقد صرّحوا بانّ الاستعمال الصحيح منحصر فى الحقيقة والمجاز فان قيل لا نسلم انّ هذا الاستعمال ليس بمجاز قولكم المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع فى غير ما وضع له للعلاقة بينه وبين الموضوع له قلنا ممنوع بل المجاز على ما صرّحوا به هو اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له لاجل العلاقة ولا تقييد فى ذلك اللفظ بكونه موضوعا ولا للعلاقة بكونها بين المعنيين فيتناول الحدّ استعمال اللفظ الغير الموضوع للعلاقة بينه وبين الموضوع فيكون مجازا قلنا تقييد اللفظ والعلاقة بما ذكرنا لا بدّ منه فى كلام القوم فانهم صرّحوا بانّ دلالة المجاز من اقسام الدلالة الوضعية وعرّفوا العلاقة المشروطة فيه بانها الاتصال بين المستعمل فيه والموضوع له وايضا فلا يسترتب من له ادنى دربة فى مباحث الالفاظ سيما المباحث المتعلقة بذكر علائق المجاز والفرق بينه وبين الكناية فى هذا الفن وعلم البيان فى انّ العلاقة المعتبرة فى المجاز هى العلاقة المعتبرة فى المجاز بين المعنيين دون اللفظين كيف ولو كانت المناسبة اللفظية كافية فى صحة التجوّز لزم صحة استعمال كل من اللفظين المتشاكلين بل المتقاربين فى معنى الآخر لعلاقة المشابهة وكذا كل لفظين احدهما جزء الآخر لعلاقة الكل والجزء وبطلانه ضرورى واعتبار الكلية والجزئية بخصوصهما من بين العلائق تحكم على انّ الاستعمال المذكور لو كان صحيحا لكان اما مجازا او شيئا يقرب من المجاز ان جوّزنا الواسطة بين الحقيقة والمجاز وايّا ما كان فلا ريب فى كونه خلاف الظاهر والاصل والتزام المخالفة فى جميع الموضوعات بالوضع النوعى من المشتقات والمركبات وغيرهما مما لا يحصى

الغير م

وفى الاستعمال المذكور بين اللفظين اي المستعمل والموضوع م

خروج عن الانصاف

خروج عن الانصاف فمخالف للاتفاق على ثبوت الحقيقة لتلك الالفاظ باسرها ولقائل ان يقول انّ ذلك كله انما يلزم لو كان المستعمل افراد النوع وجزئياته وهو ممنوع اذ من الجائز ان يكون المستعمل هو النوع الموضوع بنفسه وذلك لانّ الاستعمال ليس الا ايجاد اللفظ الدال اي التلفظ به بقصد الدلالة وهذا يتحقق فى النوع كما يتحقق فى الشخص غاية الامر انّ حصوله فى النوع موقوف على تشخصه فى الخارج وذلك لا يقتضى ان يكون المستعمل هو الشخص المفرد الظاهر بين توقف الاستعمال على التشخص واعتباره فى المستعمل نفسه وح لا يكون الاستعمال على وجه الحقيقة وبندفع الاشكال لكن ذلك لا يجدى فيه وجوابه انّ المستعمل فى الوضع النوعي هو النوع المتشخص بالمادة كالضارب والقاتل لا مطلق النوع اعنى هيئة الفاعل مع قطع النظر عن تقييدها بمادة من المواد وان قلنا بوجود الكلي الطبيعي فى الخارج وذلك لانّ المفهوم من ضارب مثلا هو الذات المتصفة بالمبدأ المخصوص اعنى الضرب وهو مدلوله المطابقي الذي وضع له اللفظ فان كانت الهيئة الخاصة المقيدة بمبدأ الضرب موضوعة للدلالة على الذات المتعلقة بذلك المبدأ نفسه فلا اشكال فى استفادة المعنى المذكور من اللفظ بطريق الوضع وان لم يتحقق وضع فى الهيئة المخصوصة بل كان الموضوع هو الهيئة الكلية فلا يمكن استفادة المعنى منه كذلك لانّ الهيئة الكلية لم توضع للدلالة على الذات المتصفة بمبدأ الضرب بل وضعت اما للدلالة على ذات ما ثبت له المبدأ فى الجملة وح كان المستفاد من ضارب هذا المعنى ومعنى الضرب المستفاد من المادة ومن المعلوم ان معنى ضارب مغاير لمجموع المعنيين المذكورين او للدلالة على ما ثبت له المبدأ المقترن بها بخصوصه وعلى هذا كان المعنى متحصلا لكن لا من طريق الوضع بل بتوسط مقدمتين احدهما انّ صيغة فاعل تدل على ذات ثبت له المبدأ الخاص المقترن بها وثانيهما انّ ذلك المبدأ المخصوص هو الضرب فالعلم بانّ الضارب ذات ثبت له الضرب موقوف على العلم بهاتين المقدمتين وبدونهما لا يحصل العلم بذلك فلا يكون المعنى حينئذ مدلولا مطابقيا للفظ بل من

المتصفة م

ذات م

ثبت م

لوازم المدلول اذ الانتقال الى المدلول لا يفتقر الى وسط ولا يحتاج الى ان يلاحظ العلم بالوضع وحيث كان
المعنى مستفادا من اللفظ مفهوما منه بدون توسط الاستدلال على ما يشهد به الوجدان
وجب القول بان المستعمل هو الهيئة المخصوصة من حيث اقترانها بالمادة وان استعمالها بطريق الحقيقة
لكونها موضوعة لذات ثبت له تلك المادة بعينها كما هو المطلوب ويؤيد ما ذكرنا قولهم المجاز
موضوع بالوضع النوعي اذ المراد منه وضع المجازات المتصورة بواسطة النوع اي نوع المجاز
وليس المراد وضع النوع نفسه للقطع بانه لم يوضع لشيء بقي ههنا شيء وهو ان الموضوع
بالوضع الشخصي كالانسان وزيد مثلا ليس واحدا شخصيا جزئيا ولا حقيقيا بل هو متعدد
بتعدد المستعملين متكثر بتكثر الاستعمالات فاذا وضعه الواضع وجب ان يتصوره بعنوان
كلي صادق على جميع تلك الالفاظ المتشخصة في الاستعمال فلا يكون الوضع فيه شخصيا بل يكون
نوعيا غاية الامر ان التمايز بين افراد النوع في هذا القسم باعتبار الامور الخارجة عن اللفظ
كاختلاف المستعمل او الزمان بخلاف الموضوع بالوضع النوعي فان التمايز بين افراده راجع الى
اصل اللفظ فانه اما ان يكون لاجل المادة والهيئة معا كما في اكثر المجازات او في المادة دون
الهيئة كما في المشتق والمركب ولعلهم ارادوا بالوضع الشخصي هذا المعنى اعني وضع ما لا يختلف
اختلافا راجعا الى اصل اللفظ كالاختلاف في المادة والهيئة وان لم يكن جزئيا حقيقيا و
بالوضع النوعي ما يقابل هذا المعنى اعني ما يختلف بحسب اصل اللفظ اما من جهة المادة وحدها
او باعتبارها مع الهيئة لكن عبارة القوم قاصرة عن افادة هذا المعنى بل صريحة في خلافه و
الامر في ذلك هين بعد وضوح المقصود وانت خبير بان الاحتمالين المذكورين في الوضع
النوعي ياتيان في هذا القسم ايضا فان الواضع اذا تصور زيدا مثلا اي الحروف المخصوصة وما
يعرضها من الهيئة فاما ان يضع اللفظ الكلي الذي تصوره او كل فرد من افراده المتشخصة بالاستعمال
ولا حجر في شيء من الاعتبارين ههنا وان تعين الثاني منهما ثمة فتدبر واما باعتبار الموضوع
له فينقسم الوضع الى الوضع الخاص والعام اما مع عموم الموضوع له او خصوصه وذلك لان

المعنى

11

بيان اقسام الوضع الاربعة

المعنى المتصور حال الوضع ويسمى في الاصطلاح وصفا وعنوانا اما ان يكون معنى خاصا اي جزئيا
حقيقيا او عاما اي كليا مقولا على ما تحته من الجزئيات وعلى التقديرين فاما ان يعين اللفظ بازاء
ذلك المعنى بعينه فيتحد المعنى العنوان مع الموضوع له او بازاء معنى آخر معقول بواسطته اخص منه
او اعم فلا يكون العنوان موضوعا له بل آلة لتصور الموضوع له فالاحتمالات المتصورة بعد رد
المتحصل منها ثلاثة الاول ان يكون كل من الوضع والموضوع له خاصا وتحققه معلوم لا خفاء
فيه فان الاعلام الشخصية كلها من هذا القبيل الثاني ان يكون كل منهما عاما وهذا كالاول ظاهر
لا لبس فيه ومنه وضع اسماء الاجناس والاعلام الجنسية والنكرات والمشتقات بل جميع الالفاظ
الموضوعة بالوضع النوعي الثالث ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وقد وقع الخلاف فيه
بين ائمة العربية والاصول فالقدماء منهم لم يثبتوه اصلا وقال اكثر المتاخرين بثبوته وادعوا ذلك
في جميع المبهمات والحروف والافعال الناقصة وكذا التامة بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسبة الى الفاعل
وضابطه ان كل مستعمل في غير منحصر لا من مشترك لم يستعمل فيه فلفظ هذا مثلا عندهم موضوع باعتبار
تصور المشار اليه المفرد المذكر لكل فرد من افراده وكذا من والى وعلى مثلا موضوعة باعتبار الابتداء
والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين مخصوص والافعال التامة موضوعة
باعتبار تصور نسبة الحدث الى الفاعل لكل نسبة للحدث اليه فالوضع في جميع ذلك عندهم عام
لعموم المتصور المعتبر فيه والموضوع له خاص لكون افراده الجزئية الخاصة والقدماء زعموا ان الموضوع
له في ذلك كله ايضا عام وهو المعنى الكلي الذي تصوره الواضع حال الوضع فهذه الالفاظ باسرها عندهم
من قبيل القسم الثاني اعني ما كان الموضوع والموضوع له فيه عامين وما ذهبوا اليه فاسد من وجوه
الاول انها لو كانت موضوعة لتلك المعاني الكلية لصح استعمالها فيها لوجود اقوى سببي
لصحة الاستعمال من الوضع والعلاقة فجاز ان يقال انا ويراد به متكلم لا بعينه وهذا ويراد به
فرد ما يشار اليه وكذا الذي ويراد به شيء ما متعين بصلته والتالي باطل فانا نقطع بالضرورة
بعدم صحة الاستعمالات المذكورة لا يقال هذا مشترك الورود لانها لو كانت موضوعة للجزئيات

الوضع

اقوى سببي الصحة من الوضع

كما اختاره المتاخرون لصح استعمالها في المفهومات الكلية لوجود العلاقة المصححة للاستعمال
اعني علاقة الكلية والجزئية وكون الوضع اقوى السببين لا ينفي اصل السببية في الاخر ويتم التقلب
لان امتناع استعمالها مجازا على تقدير تسليمه لا محذور فيه اصلا اذ التخلف عن العلاقة لمجاز
بل واقع لتصريحهم بامتناع نخلة لطويل غير الانسان مع المشابهة وشبكة للصيد مع المجاورة
وابن للاب واب للابن مع السببية والمسببية والتخلف عن الوضع ليس بجائز وفي وجب
اطراد الحقيقة فلم يجب فيها نقل الاحاد بالاتفاق بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد مع
وجود العلاقة والخلاف في وجوب نقل الاحاد فيه مشهور فان قيل كل من الوضع و
العلاقة مصحح فاما ان يكونا سببين فلا يجوز التخلف عن شيء منهما او مقتضيين فيجوز التخلف
عنهما فما الوجه في جواز التخلف عن العلاقة دون الوضع قلنا الوجه في ذلك ان العلاقة
بنفسها لا تقتضي صحة الاستعمال كيف وصحة الاستعمال من المطالب الوضعية واللغة لا تثبت
بالترجيح بل انما تقتضي الصحة لحصول الاذن من الواضع معها على ما يقتضيه استقراء اللغة وتتبع
الاستعمالات الواردة ومن المعلوم ان استفادة الاذن من التتبع والاستقراء مع عدم
ظهور المنع لا مطلقا فمع ظهور المنع لا يكون للعلاقة اثر في صحة الاستعمال اصلا فيتخلف
الاستعمال عنها وهذا بخلاف الوضع فان وضع اللفظ للمعنى يتضمن الاذن في الاستعمال
والمنع عنه مع ذلك غير معقول فلذلك امتنع التخلف عنه والحاصل ان المصحح ليس الا
اذن الواضع وانما كان الوضع والعلاقة مصححين لدلالتهما على الاذن الذي هو مناط الصحة
ولما كان الاذن اكثريا مع العلاقة كليا مع الوضع جاز تخلف الصحة مع العلاقة لجواز تخلف
الاذن عنها ولم يجز التخلف عن الوضع لامتناع تخلفه عنه ولا يذهب عليك ان صحة الاستعمال
في الموضوع له لا تستلزم الحقيقة لان المعتبر فيها كما عرفت تحقق الاستعمال فالحكم بامتناع
تخلف الصحة عن الوضع لا ينافي ما اختاره اكثر المحققين من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ
مقتضى ذلك جواز تخلف الاستعمال دون الصحة فان قلت قد يوضع اللفظ لمعنى ولا يصح استعماله

فيه كما في لفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان قلت الامتناع فيما ذكر لمنع الشرع او العرف
والمانع لعارض لا ينافي الصحة نظرا الى الوضع الاصلي كما هو المطلوب فان قيل هلا يجوز ان
يكون المنع في محل النزاع لامر ظاهر كما في الامثلة المذكورة قلنا تغيير الفظ عن وضعه الاصلي خلاف
الاصل وانما ارتكبوه في تلك الامثلة محافظة على قواعد الصرف والاشتقاق ولا داعي للخروج عن
الاصل في محل النزاع فالقول به فيه مع بعده تمحل محض يقصد به تصحيح المذهب على انا نقطع بان الواضع
لم يضع لفظ انا وهذا ليستعمل في مطلق المتكلم والمشار اليه وكذا البواقي وهذا معلوم لمن عرف
اللغة وقد اعترف به القائلون بعموم الموضوع له فانهم صرحوا بان الواضع وضع تلك الالفاظ
للمفهومات الكلية لا لان يستعمل فيها بل لتستعمل في افرادها لا يقال لعل هذه الالفاظ وضعت
للمعاني الكلية واستعملت فيها مع فهم الخصوصيات من القرائن لانا نقطع بان قصد المستعمل
في مثل انا وانت وهذا ليس الا الاشخاص الجزئية وان ليس المقصود من تلك الالفاظ بيان المعاني الكلية
اصلا وان كانت مفهومة ضمنا وتبعا كيف لا ولو جاز ارادة المعاني الكلية منها في ضمن الجزئيات
لجاز ارادتها منها مطلقا اذ الخصوصية على ذلك التقدير انما كانت مفهومة من القرائن الخارجة
فيمكن فرض انتفائها قطعا واحتمال الاشتراط الواضع في صحة الاستعمال وجود القرائن المشخصة
لتلك المعاني بعيد جدا بل مقطوع بفساده الثاني انه لو صح ما ذكروه لكانت الضمائر
واسماء الاشارة والموصولات وغيرها مما علم انه لم يستعمل في المفهوم الكلي اصلا مجازات
لا حقائق لها ولا يخفى ما فيه فان القول بان تلك الالفاظ على كثرتها مصروفة عن ظاهرها غير
مستعملة في معانيها الاصلية قط بعيد جدا ولو كانت كذلك لما اختلف ائمة اللغة في عدم
استلزام المجاز للحقيقة ولما احتاج من نفي الاستلزام الى ان يتمسك في ذلك بالمركبات الغير
المستعملة كقولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل وبامثلة نادرة لا حجة فيها من المفردات
كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة فان في العدول عن التمسك بتلك الالفاظ مع كثرتها ووضوح
الاستناد اليها على القول المذكور اعترافا ظاهرا بفساد ذلك القول كما لا يخفى الثالث ان تلك

الالفاظ لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لكان المفهوم منها اولا وبالذات تلك المعاني لان العلم بالوضع
سبب في فهم المعنى من اللفظ ولو كانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال الى تلك المعاني
الاصلية مع وجود القرينة الصادة عن ارادتها كما هو شان المجاز والتالي باطل بالضرورة فانه كثيرا
ما يفهم الشخص المشار اليه بعينه من لفظ هذا مثلا مع عدم خطور مفهوم المشار اليه بالبال اصلا
وذلك واضح الرابع ان ما ذكروه لو صح لزم اتحاد معنى الحروف والاسماء فان من والى وعلى على
هذا التقدير موضوعة لمعنى الابتداء والانتهاء والاستعلاء التي هي اسماء وكذا يلزم اتحاد معاني
الافعال باعتبار اشتمالها على النسبة لما يعبر به عنها من الاسماء وفساده ظاهر فان معنى الاسم
معنى مستقل بالمفهومية يصلح لان يحكم عليه وبه بخلاف معنى الحرف وكذا النسبة المعتبرة في مفهوم الفعل
قال صاحب المفتاح لو كانت ابتداء الغاية وانتهاء الغاية والغرض معاني من والى وكي مع ان الابتداء
والانتهاء والغرض اسماء لكانت هي ايضا اسماء لان الكلم انما سميت اسماء لمعاني الاسمية لها وانما
هي متعلقات معانيها اي اذا افادت هذه الحروف معاني رجعت الى هذه بنوع استلزام الخامس انهم
صرحوا بان الضمائر والموصولات واسماء الاشارة وغيرها من الالفاظ التي وقع فيها النزاع لها معاني
حقيقية ومعاني مجازية وكثيرا ما تراهم يصرحون بوجوب الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه دون
غيره وهذا انما يستقيم لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني الجزئية اذ على تقدير كونها موضوعة للمعاني
الكلية يلزم مجازية كل ما يستعمل فيها تلك الالفاظ فلا يصح التفصيل ولا الترجيح كما سبقت الاشارة
اليه ثم ان فساد القول بعموم الموضوع له في تلك الالفاظ يقتضي تعيين كونها موضوعة للمعاني
الجزئية المخصوصة لان الواضع اذا تصور معنى عاما حال الوضع فلا يخلو اما ان يضع اللفظ بازاء ذلك
المفهوم العام فيكون الموضوع له ايضا عاما او بازاء افراده الجزئية الخاصة فيكون خاصا ولا واسطة
بين الامرين بالضرورة فاذا بطل الاول منهما تعين الثاني وهو المطلوب حجة القائلين
بعموم الموضوع له امور الاول نص اهل اللغة فانهم صرحوا بان هذا للمشار وانا للمتكلم وانت للمخاطب
ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية وكي للغرض الى غير ذلك مما لا يحصى ولا ريب ان تلك المعاني

بلغ

مفهوما

مفهوما كلية عامة الثاني لو كانت الالفاظ المذكورة موضوعة للمعاني الجزئية لكانت متكثرة المعنى قطعا والتالي باطل
لانهم حصروا المتكثر في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل وهذا خارج عن الاقسام الاربعة اما
عن غير المشترك فظاهر واما خروجه عنه فلان المشترك ما وضع وضعا متعددة والوضع في هذا واحد الثالث
لو كانت الجزئيات الغير المحصورة موضوعا لها وجب تحضرها لانا يقينا هي دفعة لان الوضع للمعنى موقوف
على تصوره والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم والجواب اما عن الاول فبالحمل على ارادة المصداق دون
المفهوم كما اشار اليه صاحب المفتاح فيما حكيناه عنه آنفا فان المقصود هنا مثلا للشخص المعين المشار
اليه بالفعل لا انه لمفهوم المشار اليه وكذا البواقي ومثل ذلك في كلام اهل اللغة غير عزيز ويؤيده ان
الغرض الاصلي من بيان معاني الالفاظ تصحيح الاستعمال او تمييز الصحيح منه عن الفاسد وهذا انما يحصل
لو اريد المصداق لان اللفظ انما يستعمل فيه واما المفهوم فلا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق واما عن الثاني
فبمنع انحصار المتكثر في الاقسام الاربعة والتقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء وقد عرفت
انهم لم يثبتوا هذا القسم فلذا حصروا متكثر المعنى في تلك الاقسام واما المتاخرون وان اثبتوا ذلك الا
انهم لم يغيروا ما ذكره القدماء من تقسيم الالفاظ محافظة على ما استقر عليه كلام القوم في مبادي العلم
وانما اشاروا الى ما هو المختار عندهم في تقرير المطالب واما عن الثالث فبمنع الملازمة قوله وضع
اللفظ للمعنى موقوف على تصوره قلنا ان اردتم تصوره على وجه التفصيل فممنوع والا فمسلم ولا يجدي
نفعا لحصول التصور الاجمالي بواسطة تصور العنوان حال الوضع واما القسم الرابع اعني عكس هذا
القسم وهو ان يكون الموضوع في الوضع خاصا والموضوع له عاما فهو ممتنع لامتناع الجزئي عنوانا جعل ٢
لتصور الكلي الا اذا اعتبر مقيسا الى ذلك الجزئي ومضافا اليه كان يوضع لفظ الانسان مثلا
لما هو نوع لزيد وح يكون كل من الموضوع والموضوع له عاما ويندرج في القسم الثاني من الاقسام
المذكورة فلا يكون قسما مباينا لتلك الاقسام فتامل قوله والاول كان استفادة
المعنى منه بوضع الشارع فحقيقة شرعية كما ان الاول اي الحقيقة ينقسم باعتبار الواضع
الى اربعة اقسام فكذا الثاني اعني المجاز فان الاصطلاح الذي وقع به التخاطب وكان اللفظ

بلغ

في ٢٠ مام ٢

مستعملا فيما وضع له فيه ان كان بحسب اصطلاح الشرع فالمجاز شرعي وان كان اصطلاح اللغة فلغوي والا فعرفي عام او خاص وانما اقتصر على ذكر اقسام الحقيقة ولم يتعرض للمجاز اكتفاء بالاصل مع ظهور حكم غيره منه فان المجاز فرع الحقيقة وتابع وكل مجاز متفرع على معنى حقيقي مناسب لو استعمل فيه اللفظ كان حقيقة فان كان مناسبا للمعنى الشرعي فمجاز شرعي وان كان مناسبا للمعنى اللغوي فلغوي وهكذا باقي الاقسام والمراد من كون المعنى مستفادا من وضع الشارع ان السبب في فهم المعنى من اللفظ وضع اللفظ في نفس الامر وان لم يعلم الشارع وان انكره كالنافي للحقيقة الشرعية فان مقتضى القول بثبوتها ان فهم المعنى مستند الى وضع الشارع اياها من غير فرق بين العالم والجاهل والمثبت والنافي وتوقف الفهم على العلم بالوضع لا ينافي ذلك لان العلم حاصل لكل احد غاية الامر عدم العلم بالواضع ومعلوم ان جهالة الواضع لا تستلزم جهالة الوضع والمراد من سببية وضع الشارع لفهم المعنى كون الفهم مستندا اليه في الجملة اعم من ان يكون سببا قريبا كما في الاستعمال الذي لم يتخلل بينه وبين الوضع اشتهار يقتضي تبادر المعنى فان المعنى ح انما يستفاد من وضع الشارع ابتداء من دون واسطة وهذا انما يكون في اوائل الاستعمال على تقدير ان يكون الواضع بالتعيين دون الغلبة والاشتهار او بعيدا كما اذا توسط بين الوضع والاستعمال اشتهار يقتضي التبادر فان السبب القريب في فهم المعنى من اللفظ ح هو الغلبة والاشتهار لكن لما كان الاشتهار مسببا عن وضع الشارع كان وضع الشارع سببا بعيدا في الاستفادة والفهم فان وضع الشارع هو السبب الباعث على استعمال اللفظ في المعنى الشرعي المقتضي لتبادره على تقدير شيوعه فيصح لاجل ان يجعل استفادة المعنى من اللفظ مستندا الى وضع الشارع وليس المراد من ذلك استناد الفهم والاستفادة الى الوضع الشرعي ابتداء اذ مع حصول الاستعمال الشائع المقتضي للتبادر يستحيل استناد الفهم والاستفادة الى الوضع كذلك مع انه لو كان السبب الابتدائي فيهما وضع الشارع لزمها اختصاصها بالعالم بالحال فلا يكون الاستفادة لغيره مسببة عن وضع الشارع وهو خلاف ما يقتضيه القول بالحقيقة الشرعية

كما اشرنا اليه

١٧

كما اشرنا اليه فالواجب حمل السببية على السببية في الجملة التي هي اعم من السببية القريبة والبعيدة كما ذكرنا وبما ذكرنا يعلم الوجه في جواز تخلف العلم بخصوص الواضع عن استفادة المعنى من اللفظ الموضوع فلا تغفل ثم ان الظاهر من كلام القوم وغيرهم ان الشارع هو النبي ص وقد صرح بذلك بعض المتاخرين من مصنفي اللغة و[وهو الشيخ فخر الدين الطريحي صاحب مجمع البحرين] اطلاق الشارع عليه اما لكونه حقيقة عرفية جرى عليها اصطلاح العلماء او مجازا باعتبار كونه صادعا بالشرع آتيا به من قبل الله تعالى فكانه شارع والا فالشارع بمعناه المتبادر وهو جاعل الشرع وواضعه هو الله سبحانه قال الله تعالى ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال عز من قائل شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقد صرح اهل اللغة بان شرع بمعنى سن وان الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين فان قلت قال الجوهري وقد شرع لهم يشرع شرعا اي سن ومعنى سن الامر بينه كما نص عليه في القاموس فالشارع بمعنى مبين الشرع لا بمعنى واضعه قلت المتبادر من قولهم سن الامر انه وضعه وقرره وما في القاموس خلاف ما يفهم من اللفظ عرفا بل خلاف ما يستفاد من كلام اهل اللغة ايضا كما اشرنا اليه على ان الشارع لو كان بمعنى مبين الشرع لصح اطلاقه على الائمة ع بل على علماء الشريعة ايضا لكونهم مبينين للشرع والتالي باطل بالضرورة ويتوجه على القول بان الشارع هو النبي ص ان ذلك انما يقتضي وجوب حمل الخطابات النبوية على المعاني الحادثة بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واما الالفاظ الواردة في الكتاب العزيز فيشكل القول فيها لان المتكلم بها وهو الله تعالى لم يضعها لتلك المعاني على ما هو المفروض ووضع النبي ص لها انما يقتضي وجوب الحمل في خطاباته وخطابات من تابعه من المتشرعة لا مطلقا وصريح كلامهم يقتضي الاتفاق على عدم الفرق بين الخطابات القرانية والنبوية في وجوب الحمل على المعاني الشرعية واللغوية فان القائلين بالحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والنافين لها اجمعوا على الثاني وهذا بخلاف ما لو قيل بان الواضع هو الله تعالى فان الحمل على المعاني الحادثة ح متعين في الجميع اما في خطاب الله تعالى فظاهر واما في كلام النبي ص فانه تابع على هذا التقدير كالمتشرعة وقد يجاب عن ذلك بان وضع النبي ص لما اقتضى هجر المعنى اللغوي لم يجز حمل الخطابات القرانية عليه لامتناع الحمل على المعنى المهجور فتعين الحمل على المعنى الشرعي لانتفاء الواسطة وفيه ان وضع النبي ص لو اقتضى الهجر انما يقتضيه بالقياس الى استعماله واستعمال المتشرعة لا مطلقا ودعوى تحقق الهجر الكلي في

المعنى اللغوي خصوصاً في الوضع الشرعي بمجرد حصوله مجازفة بينه كيف والحقيقة الشرعية عندهم من اقسام
العرفية الخاصة حقيقة خصت بهذا الاسم لاختصاصها باحكام او خبث تميزها من غيرها فالقول بثبوتها
لا ينافي بقاء المعنى اللغوي معها اصلاً فالصواب ان يقال ان تلك الالفاظ وان لم تكن منه موضوعة
على القول بان الشارع هو النبي صلى الله عليه وسلم الا ان الخطاب المتضمن لها لما كان متوجهاً الى النبي صلى الله عليه وسلم والمتشرعين وجب
حمله على المعنى الشرعي الذي هو مصطلحهم فان مدلول خطاب الله تعالى انما يتعين بتعين المخاطب بذلك الخطاب
فان كان من اهل اللغة فالمراد منه المعنى اللغوي وان كان من اهل العرف فالمراد منه العرفي وان كان
من اهل الشرع فالشرعي ولو كان مناط الحمل في خطاب الله تعالى وضعه اللفظ بازاء المعنى لم يتعين له
مدلول اصلاً الا في الموضوعات على القول بان الواضع هو الله تعالى وفساده غير خفي فخطابه
مع كل قوم جارٍ على مقتضى اصطلاحهم حتى كانه واحد منهم والاستعمال الجاري على مقتضى وضع مخصوص
استعمال حقيقي يصححه ذلك الوضع الخاص فكما انه لو كان الوضع وضع اللغة كان اللفظ حقيقة لغوية وان لم
يكن المتكلم من اهل اللغة فكذا لو كان ذلك الوضع وضع الشرع كان حقيقة شرعية وان لم يكن المتكلم من المتشرعة
لا يقال ورود تلك الالفاظ في القران سابق على الوضع الشرعي وحملها على المعنى الشرعي موقوف على
مسبوقيته لان الوضع في الحقيقة الشرعية ليس مقصوراً على ما ورد في القران فضلاً عن ان يكون مشروطاً
بورودها فيه فان كثيراً من الحقائق الشرعية كلفظ الوضوء والغسل وغيرهما لم يرد في الكتاب اصلاً ولو سلم
ورودها فيه باسرها فلا يجب ان يكون وضع النبي صلى الله عليه وسلم مسبوقاً بورودها وكون المعاني المقصودة منها
توقيفية لا تعرف الا بتوقيف الله لا يقتضي ذلك لجواز توقيف النبي صلى الله عليه وسلم بغير هذه الالفاظ بل من غير طريق
اللفظ فان قيل لا نسلم وجوب موافقة المتكلم في خطاباته لاصطلاح المخاطب لان الغرض من الخطاب
تفهيم المقصود وحصول الافادة والاستفادة من اللفظ فمتى حصل ذلك صح الكلام سواء بني على اصطلاح
المخاطب او غيره ولو سلم فانما يجب الموافقة مع الاختلاف في اصل اللغة كما في مخاطبة العربي مع العجمي
اما مع التوافق كما في تخاطب ارباب الاصطلاحات المختلفة من لغة واحدة فلا يجب الموافقة لاصطلاح
المخاطبين ولا يتعين الحمل عليه بالاتفاق بل ربما رجح بعضهم الحمل على خلاف ذلك نظراً الى ان الاصل في

الكلام ان يكون

الكلام ان يكون جارياً على مقتضى اصطلاح المتكلم قلنا يمكن الجواب بالفرق بين خطاب امته ثم وخطاب من
اختص بعرف معلوم متميز عن غيره فان ما ذكرتم من عدم تعيين الحمل على اصطلاح المخاطب انما يصح في
الثاني واما خطاب الله تعالى فلا يصح فيه ذلك لانتفاء الاختصاص الموجب للحمل فيه وتساوي نسبته
الى جميع اللغات والاصطلاحات ولئن قلت بان واضع اللغة هو الله تعالى ولئن شئت فاستوضح ذلك بشخص عارف باللغات
مطلع على الاصطلاحات غير معروف بلغة مخصوصة منها ولا متميز باصطلاح خاص فانك لا تستريب في انه شرع ولذا انما يأتي
كل قوم بلسانهم ويتكلم مع كل طائفة بما يوافق اصطلاحهم وايضا في الجملة صح مع المفترقة بما نضمن تلك
الالفاظ من الكتاب بعد تحقق الوضع منه وعلم المخاطبين به مع انتفاء الصارف عن الحمل عليها
يقتضي الجزم بارادتها وان احتمل الحمل على غيرها مع قطع النظر عن ذلك فان قلت تعيين المعنى
بما ذكر تعويل على القرينة والمقصود ههنا تعيينه بوضع الشارع على القول بوضع الحقيقة الشرعية
قلت التعويل على القرينة انما يقدح في المقصود لو كانت القرينة قرينة التجوز بان يكون اللفظ
مستعملاً لابلهاق المعنى الشرعي باعتبار مناسبته للمعنى اللغوي حتى يكون مجازاً اما اذا
كان الاستعمال فيه بوضع الشارع لا للمناسبة وكانت القرينة قرينة لتعيين الوضع الذي
بني عليه الاستعمال فذلك لا يقدح في المقصود اصلاً اذ ليست القرينة على هذا التقدير قرينة
المجاز حتى ينافي ذلك كون اللفظ حقيقة شرعية وتوضيح ذلك انه اذا اختلف العرف والاصطلاح
في معنى لفظ واحد حتى وجد له معنيان او اكثر فللمتكلم ان يستعمله في كل من تلك المعاني
باعتبار الوضع المختص به بحيث يكون المصحح لاستعماله فيه هو ذلك الوضع بعينه وان يستعمله
فيه نظراً الى العلاقة بينه وبين معنى آخر من تلك المعاني حتى يكون المصحح لاستعماله هو المناسبة
والعلاقة بين المستعمل فيه والموضوع له ولا ريب في صحة الاعتبارين وكون اللفظ على الاول
حقيقة مطلقاً سواء كان وضعه للمعنى بحسب اصطلاح المتكلم او غيره لكون المصحح لاستعماله هو وضعه
للمعنى وهو حاصل على جميع التقادير غاية الامر انه غير وضع المتكلم في البعض ومجازاً على الثاني فلا يتعين ذلك
لشيء من تلك المعاني من جهة الوضع لتحققه في الجميع بل لا بد في التعيين من دليل يقتضي

والتعويل عليه ليس تعويلا على قرينة المجاز بل على ما يتعين به الوضع الذي بني عليه الاستعمال نعم
لو استعمل اللفظ في المعنى لا باعتبار التأخر اي لعلاقة المناسبة والعلاقة كان اللفظ مجازا وكانت القرينة قرينة
التجوز ولا يجري ذلك لان المدار في التمييز بين الحقيقة والمجاز على الحيثية والاعتبار ولما كان
المصحح في الاعتبار الاول وضع اللفظ للمعنى وفي الثاني مناسبته للمعنى الموضوع له كان اللفظ حقيقة
على الاول مجازا على الثاني لتحقق المغايرة الاعتبارية وان اتحد المعنى بالذات وتحقيق المقام انه على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية يحتمل ان يكون الوضع فيها بتعيين اللفظ بازاء المعنى وتخصيصه به حقيقة على
ما هو الظاهر من لفظ الوضع او بالغلبة والاشتهار المنزلين بمنزلة التعيين والتخصيص او يكون
الوضع في بعضها بالتعيين وفي بعض آخر كذلك بالغلبة والاشتهار وفي الواضع احتمالات ثلاثة احدها
انه تعالى هو الذي وضع تلك الالفاظ للمعاني الحادثة وعينها بازائها ثم بين ذلك لنبيه
بطريق الوحي او الالهام فاستعملها النبي ص فيها وكذا المتشرعة تبعا له ونعم وهذا اوفق
بالاعتبار وبنسبة الوضع الى الشارع لما عرفت من ان الشارع حقيقة بمعنى واضع الشرع وجاعله
وواضع الشرع جاعله هو الله تعالى الثاني ان الواضع لها هو النبي ص وهذا هو الظاهر من الاكثر
على ما يشهد به تتبع كلامهم وفيه مخالفة للظاهر من وجهين احدهما ما اشرنا اليه من ان المتبادر
من الشارع جاعل الشرع الا ان يدعى ان الشارع اسم لنبينا ص او حقيقة عرفية في مطلق النبي
المخصوص بشريعة ولم يثبت ذلك والثاني انه يجب على هذا ان يلتزم بتقدم وضع النبي ص لما
ورد من تلك الالفاظ في الكتاب على وروده فيه حتى يتعين حمله على المعاني الشرعية اذ هو
وان كان ممكنا لما عرفته من جواز التوقيف بغير الوارد في الكتاب الا ان الظاهر حصوله
فيما ورد فيه وما لم يرد نصا فهو اما مذكور بعنوان آخر يتبين به الحقيقة او مرتبط بمذكور ويلزم
من التوقيف عليه التوقيف على ما يتعلق به كالجزء والشرط فالتوقيف فيه من جهة الكتاب ممكن اتفق
على انا لو سلمنا عدم ظهور تأخر الوضع عن الورود في الكتاب فغاية الامر تساوي احتمالي
التقدم والتأخر اذ لا اقل من عدم ظهور التقدم ومقتضى ذلك التوقف في الحمل على المعنى الشرعي

دون القطع به

16

وفيما ورد

دون القطع به كما يقتضيه كلام القوم الثالث ان الواضع من تلك الالفاظ في الكتاب هو الله تعالى
وفي غيره ذلك النبي ص بناء على ان الشارع بمعنى جاعل الشرع وواضعه في الجملة فانه بهذا المعنى يصدق على
النبي ص لثبوت التفويض اليه في بعض الاحكام كالزيادة في اعداد الصلوة المكتوبة وجعل النافلة
في الصوم والصلوة ضعف الفريضة واطعام الجد السدس وتحريم المسكر على الخمر وغير ذلك
من الاحكام المفوضة اليه وهذا التفويض غير التفويض الذي يقول به المفوضة الذين هم فرق من
اهل المقالات الباطلة والمذاهب الفاسدة فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى خلق محمدا وفوض اليه امر
العالم فهو الخلاق للدنيا وما فيها او انه فوض اليه امر الخلق دون الخلق او انه فوض الى العباد في
الفعل على وجه الاستقلال فبطلان التفويض بهذه المعاني من ضروريات الدين او المذهب وما ورد
في ابطال التفويض وذم المفوضة ولعنهم والبرائة منهم فهو ناظر الى ذلك واما التفويض بالمعنى
المراد ههنا اعني تفويض الاحكام فالاخبار الدالة على ثبوته من طريق اهل البيت ع اكثر من ان
تحصى وقد عقد الشيخان الجليلان ابو جعفر محمد بن الحسن الصفار القمي وابو جعفر محمد بن
يعقوب الكليني الرازي لذلك بابا في جامعيهما المعروفين بالبصائر والكافي واوردا فيه
كثيرا من الروايات المعتبرة التي هي نص فيه كصحيحة زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله ع انه سمعهما
يقولان ان الله تبارك وتعالى فوض الى نبيه امر خلقه لينظر كيف طاعتهم ثم تلا هذه
الاية ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وحسنة الفضيل بن يسار قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول لبعض اصحاب قيس الماصر ان الله عز وجل ادب نبيه ص فاحسن ادبه
فلما ان اكمل له الادب قال له انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه امر الدين والامة ليسوس عباده
فقال عز وجل ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان رسول الله ص كان
مسددا موفقا مؤيدا بروح القدس لا يزل ولا يخطي في شيء مما يسوس به الخلق فتادب
باداب الله ثم ان الله فرض ركعتين ركعتين عشر ركعات فاضاف رسول الله ص الى
الركعتين ركعتين والى المغرب ركعة فصارت عديل الفريضة لا يجوز تركهن الا في سفر وافرد

الركعة في المغرب فركتها قائمة في السفر والحضر فاجاز الله له ذلك وصارت الفريضة سبع عشرة ركعة ثم
سن رسول الله ص النوافل اربعا وثلاثين ركعة مثلي الفريضة فاجاز الله عز وجل له ذلك والفريضة
والنافلة احدى وخمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعد بركعة مكان الوتر وفرض
الله في السنة صوم شهر رمضان وسن رسول الله ص صوم شعبان وصوم ثلاثة ايام في كل شهر
مثلي الفريضة فاجاز الله عز وجل له ذلك وحرم الله عز وجل الخمر بعينها وحرم رسول الله ص المسكر
في كل شراب فاجاز الله تع ذلك وعاف رسول الله ص اشياء وكرهها لم ينه عنها نهي حرام انما نهى
عنها نهي اعافة وكراهة ثم رخص فيها فصار الاخذ برخصته واجبا على العباد كوجوب ما ياخذون
بنهيه وعزائمه ولم يرخص لهم رسول الله ص فيما نهاهم عنه نهي حرام ولا فيما امر به امر فرض
لازم فكثير المسكر من الاشربة نهاهم عنه نهي حرام ولم يرخص فيه لاحد ولم يرخص رسول الله ص لاحد
تقصير الركعتين اللتين ضمهما الى ما فرض الله عز وجل بل الزمهم ذلك الزاما واجبا لم يرخص لاحد
في شيء من ذلك الا للمسافر وليس لاحد ان يرخص ما لم يرخصه رسول الله ص فوافق امر رسول الله ص امر الله
عز وجل ونهيه نهي الله عز وجل ووجب على العباد التسليم له كالتسليم لله تبارك وتعالى وموثقة
اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان الله تبارك وتعالى ادب نبيه ص فلما انتهى به الى
ما اراد قال له انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه دينه فقال وما آتاكم الرسول فخذوه وما
نهاكم عنه فانتهوا وان الله عز وجل فرض الفرائض ولم يقسم للجد شيئا وان رسول الله ص
اطعمه السدس فاجاز الله جل ذكره له ذلك وذلك قول الله عز وجل هذا عطاؤنا فامنن او
امسك بغير حساب ورواية زرارة عن ابي جعفر قال وضع رسول الله ص دية الدية و
دية النفس وحرم النبيذ وكل مسكر فقال له رجل وضع من غير ان يكون جاء فيه شيء فقال
نعم ليعلم من يطيع الرسول ممن يعصيه والمستفاد من هذه الاخبار وغيرها ان الله تبارك
وتعالى انما فوض احكام الشريعة الى نبيه ص بعد ان اجتباه بالهداية الى جميع ما فيه صلاح
العباد في امور المعاش والمعاد واكرمه واصطفاه بالعصمة المانعة من الخطأ والزلل في القول

العين نخ

والعمل

17

والعمل علمه سبحانه وتعالى بان كلما يضعه ويحكم به فهو حكمه عز وجل ولذلك كان يجيزه ويمضيه في احكامه عليهم
التي فوضها اليه فتلك الاحكام من حيث انها لم يسبق فيها من الله تعالى وحي ولا خطاب بتحريم او ايجاب ونحو
ذلك فقد حكم بها النبي ص ووضعها فهي احكام النبي ص وموضوعاته ومن حيث انها صدرت عن اسباب معقبة
لبيانها من قبل الله تع مع تعقب الاجازة منه والامضاء فهي احكام الله عز وجل ظهرت على لسان نبيه ص
وهذا معنى قوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله وكذا قوله عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانتهوا كما قطعت به الاخبار الواردة في هذا الباب والتفويض بهذا المعنى وان ورد به النقل ولم يحكم بامتناعه
العقل الا ان القول به مشكل من وجوه احدها انه يخالف ظاهر قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وقوله عز وجل
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي الثاني ان التفويض انما يكون فيما لم يرد فيه
من الله وحي او كتاب والاحكام الشرعية باسرها ورد فيها ذلك قال الله تع ما فرطنا في الكتاب من شيء و
قال عز وجل ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وفي الكافي عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول ان الله تبارك
وتعالى لم يدع شيئا يحتاج اليه الامة الا انزله في كتابه وبينه لرسوله ص الحديث وعن ابي عبد الله عليه
انه قال ما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال وعنه ع انه قال ان
الله تبارك وتعالى انزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد
يقول لو كان هذا انزل في القرآن الا وقد انزله الله فيه وعنه ع اني لاعلم ما في السموات وما في الارض و
اعلم ما في الجنة واعلم ما في النار واعلم ما كان وما يكون ثم سكت هنيئة فرأى ان ذلك كبر على من سمعه
منه فقال علمت ذلك من كتاب الله عز وجل ان الله تبارك وتعالى يقول فيه تبيان كل شيء وعنه ع قال قد ولدني
رسول الله ص وانا اعلم كتاب الله وفيه بدء الخلق وما هو كائن الى يوم القيمة وفيه خبر السماء وخبر الارض و
خبر الجنة وخبر النار وخبر ما كان وخبر ما هو كائن اعلم ذلك كما انظر الى كفي ان الله يقول فيه تبيان
كل شيء وفي تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع قال نحن والله نعلم ما في السموات وما في الارض وما في الجنة
وما في النار وما بين ذلك ثم قال ان ذلك في كتاب الله تع ثم تلى قوله ونزلنا عليك الكتاب الآية وفي
العيون عن ابي الحسن الرضا ع قال جهل القوم وخدعوا عن اديانهم ان الله لم يقبض نبيه ص حتى اكمل له

اي يوم السقيفة

الدين وانزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء بين فيه الحلال والحرام والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج اليه كملا فقال عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء وفي النهج عن امير المؤمنين ع في حديث اختلاف العامة في الفتيا قال في كلام له ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فعليهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل دينا تاما فقصر الرسول ص عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الثالث ان اكثر الروايات الدالة على تفويض الاحكام الى النبي ص تضمنت التفويض الى الائمة ع ففي الكافي عن ابي عبد الله ع قال ان الله عز وجل ادب رسوله حتى قومه على ما اراد ثم فوض اليه فقال عز ذكره ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فما فوض الله الى رسوله فقد فوضه الينا وعن عبد الله ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال لا والله ما فوض الله الى احد من خلقه الا الى رسوله والى الائمة ع قال عز وجل انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اريك الله وهي جارية في الاوصياء وعن موسى ابن اشيم قال يا ابن اشيم ان الله فوض الى سليمان ابن داود ع فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه ع فقال ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فما فوض الى رسوله ص فقد فوضه الينا وفي البصائر عن ابي حمزة الثمالي قال سمعت ابا جعفر ع يقول من احللنا له شيئا من اعمال الظالمين فهو له حلال لان الائمة ع منا مفوض اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام وعن رفيد مولى ابن هبيرة قال قال ابو عبد الله ع اذا رايت القائم ع اعطى رجلا مائة الف واعطاك درهما فلا يكبر في صدرك فان الامر مفوض والقول بتفويض الاحكام الى الائمة ع لا يلائم ما ثبت من استكمال الشرع في زمان النبي ص كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي وكذا ما علم من امتناع تطرق النسخ والزيادة والنقصان في شريعة نبينا ص وما ورد من ان حلال محمد ص حلال الى يوم القيمة وحرام حرام الى يوم القيمة وحمل التفويض الى الائمة ع على التفويض في الاحكام الظاهرية كما في التقية بعيد جدا فان ظاهر الاخبار ان التفويض الى النبي ص والائمة ع بمعنى واحد وبالجملة فالقول بالتفويض محل اشكال وللنظر فيه مجال فان ثبت التفويض فلا اشكال في صحة القول بالتفصيل لصحة اطلاق الشارع على الله وعلى رسوله حقيقة على هذا التقدير والا امكن القول بصحته ايضا بناء

على ان المراد من الشارع ما هو اعم من جاعل الشرع والآتي به ولو من باب عموم المجاز لكنه بعيد هنا كله على الاحتمال الاول وهو ان الوضع في الحقيقة الشرعية بالتعيين والتخصيص وعلى الثاني وهو ان الوضع فيها بالغلبة والاشتهار فاما ان يعتبر فيه كونها ولو استعمل اللفظ في المعنى الشرعي اولا يعتبر ذلك ايضا بل يكتفي بتحقق الاستعمال منه في الجملة مع حصول الغلبة في زمانه او زمان ورود خطابه فعلى الاول يبعد القول بان الواضع هو الله تعالى في الجميع لان كثيرا من تلك الالفاظ لم يرد في الكتاب اصلا فضلا عن الغلبة والاشتهار وما ورد فيه لم يبلغ من الكثرة حتى يحصل به ذلك في الاغلب بل الظاهر على هذا التقدير تعين القول بان الواضع هو النبي ص في الجميع نظرا الى تحقق الغلبة باستعماله منفردا وان لم يضم اليه الاستعمالات الواقعة في الكتاب العزيز او ان الواضع في بعض ما ورد في الكتاب كالصلوة والزكوة مما تكرر ذكره فيه هو الله سبحانه وفيما عدا ذلك هو النبي ص ويحتمل ثالثا وهو ان الواضع فيما لم يرد في الكتاب هو النبي ص وفيما ورد فيه هو الله سبحانه والنبي ص بمعنى ان الوضع تحقق باستعمالهما معا فان ورود اللفظ في القرآن مما له دخل في حصول الغلبة قطعا ما لم يكن مسبوقا بحصولها ويكون الاستعمال الواقع بعد ذلك من النبي ص استعمالا بعد الغلبة فلم يكن له دخل في تحققها وعلى الثاني فالظاهر تعين القول بالتفصيل المتقدم وهو ان الواضع فيما ورد في الكتاب هو الله تعالى وفيما عدا ذلك هو النبي ص وعلى الثالث فالواضع هو النبي ص في ما لم يرد في كلام الله قطعا وما ورد فيه جائز نسبته وضعه الى الله تعالى والى النبي ص لتحقق الاستعمال الذي هو مناط الوضع على هذا التقدير منهما فلا يختص الوضع باحدهما ولا يذهب عليك ان الظاهر بناء على ان الوضع في الحقيقة الشرعية بالاشتهار والغلبة هو الاحتمال الثاني اعني اعتبار المستعمل الاول في تعيين التسمية وانه لا يكفي لصدقها مجرد الاستعمال ولو على وجه التبعية وهو ظاهر ولا يعتبر فيه تحقق الغلبة باستعمال الشارع منفردا فان الظاهر حصول الغلبة والاشتهار في الحقيقة الشرعية باستعمال الشارع والمتشرعة جميعا لا باستعمال الشارع وحده وانما نسب الوضع فيها الى الشارع مع ان للمتشرعة مدخلية في حصوله لانه الاصل في الاستعمال والسبب الداعي الى حصول الغلبة والاشتهار واستعمال المتشرعة فرع استعمال الشارع ومترتب عليه فكانه استعماله فلذا خص الوضع به فالمتجه على القول بالاشتهار هو

الدين وانزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء بين فيه الحلال والحرام والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج كما
فقال عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء وفي النهج عن امير المؤمنين ع في حديث اختلاف العامة في الفتيا قال
في كلام له ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام
انزل دينا تاما فقصر الرسول ص عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل
شيء الثالث ان اكثر الروايات الدالة على تفويض الاحكام الى النبي ص تضمنت التفويض الى الائمة ع ففي
الكافي عن ابي عبد الله ع قال ان الله عز وجل ادب رسوله حتى قومه على ما اراد ثم فوض اليه فقال عز اسمه
ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الله الى رسوله فقد فوضه الينا وعن عبد
الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال لا والله ما فوض الله الى احد من خلقه الا الى رسوله والى الائمة ع
قال عز وجل انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله وهي جارية في الاوصياء و
عن موسى بن اشيم قال يا ابن اشيم ان الله فوض الى سليمان بن داود ع فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك
بغير حساب وفوض الى نبيه ع فقال ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الى رسوله
فقد فوضه الينا وفي البصائر عن ابي حمزة الثمالي قال سمعت ابا جعفر ع يقول من احللنا له شيئا من
اعمال الظالمين فهو له حلال لان الائمة ع منا مفوض اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام وعن
رفيد مولى ابن هبيرة قال قال ابو عبد الله ع اذا رايت القائم ع اعطى رجلا مائة الف واعطى درهما فلا
يكبر في صدرك فان الامر مفوض والقول بتفويض الاحكام الى الائمة ع لا يلائم ما ثبت من استكمال
الشرع في زمان النبي ص كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي وكذا ما علم من امتناع
تطرق النسخ والزيادة والنقصان في شريعة نبينا ص وما ورد من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة
وحرام حرام الى يوم القيمة وحمل التفويض الى الائمة ع على التفويض في الاحكام الظاهرية كما في
التقية بعيد جدا فان ظاهر الاخبار ان التفويض الى النبي ص والائمة ع بمعنى واحد وبالجملة فالقول
بالتفويض محل اشكال وللنظر فيه مجال فان ثبت التفويض فلا اشكال في صحة القول بالتفصيل
لصحة اطلاق الشارع على الله ورسوله حقيقة على هذا التقدير والا امكن القول بصحته ايضا بناء

١٨

على ان المراد من الشارع ما هو اعم من جاعل الشرع والآتي به ولو من باب عموم المجاز لكنه بعيد هنا
كله على الاحتمال الاول وهو ان الوضع في الحقيقة الشرعية بالتعيين والتخصيص وعلى الثاني و
هو ان الوضع فيها بالغلبة والاشتهار فاما ان يعتبر فيه كونها او لفظ استعمل اللفظ في المعنى الشرعي
او لا يعتبر ذلك ايضا بل يكتفي بتحقق الاستعمال منه في الجملة مع حصول الغلبة في زمانه او زمان ورود خطابه
فعلى الاول يبعد القول بان الواضع هو الله تعالى في الجميع لان كثيرا من تلك الالفاظ لم يرد في الكتاب اصلا
فضلا عن الغلبة والاشتهار وما ورد فيه لم يبلغ من الكثرة حدا يحصل به ذلك في الاغلب بل الظاهر على
هذا التقدير تعين القول بان الواضع هو النبي ص في الجميع نظرا الى تحقق الغلبة باستعماله منفردا وان لم يضم
اليه الاستعمالات الواقعة في الكتاب العزيز او ان الواضع في بعض ما ورد في الكتاب كالصلوة والزكوة مما
تكرر ذكره فيه هو الله سبحانه وفيما عدا ذلك هو النبي ص ويحتمل ثالثا وهو ان الواضع في ما لم يرد في
الكتاب هو النبي ص وفيما ورد فيه هو الله سبحانه والنبي ص بمعنى ان الوضع تحقق باستعمالهما معا فان ورود
اللفظ في القرآن مما له دخل في حصول الغلبة قطعا ما لم يكن مسبوقا بحصولها ويكون الاستعمال الواقع
بعد ذلك من النبي ص استعمالا بعد الغلبة فلم يكن له دخل في تحققها وعلى الثاني فالظاهر تعين القول
بالتفصيل المتقدم وهو ان الواضع فيما ورد في الكتاب هو الله تعالى وفيما عدا ذلك هو النبي ص وعلى الثالث
فالواضع هو النبي ص في ما لم يرد في كتاب الله قطعا وما ورد فيه جائز نسبته وضعه الى الله تعالى والى النبي ص لتحقق
الاستعمال الذي هو مناط الوضع على هذا التقدير منهما فلا يختص الوضع باحدهما ولا يذهب عليك
ان الظاهر بناء على ان الوضع في الحقيقة الشرعية بالاشتهار والغلبة هو الاحتمال الثاني اعني اعتبار
المستعمل الاول في تعيين النسبة وانه لا يكفي لصدقها مجرد الاستعمال ولو على وجه التبعية فيه هو ظ ولا يعتبر
فيه تحقق الغلبة باستعمال الشارع منفردا فان الظاهر حصول الغلبة والاشتهار في الحقيقة الشرعية باستعمال
الشارع والمتشرعة جميعا لا باستعمال الشارع وحده وانما نسب الوضع فيها الى الشارع مع ان للمتشرعة
مدخلية في حصوله لانه الاصل في الاستعمال والسبب الداعي الى حصول الغلبة والاشتهار واستعمال المتشرعة
فرع استعمال الشارع ومترتب عليه فكانه استعماله فلذا اختص الوضع به فالمتجه على القول بالاشتهار هو

مرتب له كانه استعمله له

التفصيل في الواضع على ما ذكرناه في الاحتمال الثاني وقد ظهر مما ذكرنا حال الواضع على الاحتمال الثالث
وهو ان الواضع في بعض الالفاظ بالتعيين وفي البعض الآخر بالاشتهار فان ما بالتعيين يتاتى
فيه ما في الاول من الاحتمالات وما بالاشتهار يتاتى فيه ما في الثاني كما لا يخفى واعلم
ان الحقيقة الشرعية على ما صرح به القوم وخرج من تقسيمهم هي اللفظ الذي يستفاد منه
المعنى بوضع الشرع وهذا التحديد باطلاقه يقتضي ان يكون كل ما وضعه الشارع حقيقة شرعية
وان لم يتعلق بالشريعة كما في الاعلام وغيرها من الذوات والصفات وليس كذلك اذ الظاهر
ان الحقيقة الشرعية يعتبر فيها كونها بحيث ترتبط بالشرع ويتعلق به الحكم وكانهم اكتفوا عن
التقييد بما يستفاد من نسبة الوضع الى الشارع فان الظاهر منه اخذ الصفة واعتبارها والامر
ذلك هين ثم اعلم ان الحقيقة الشرعية لا يعتبر فيها كون اللفظ منقولا عن المعنى اللغوي على ما يوهمه
كلام القوم بل الظاهر ان كل لفظ وضعه الشارع لمعنى وكان لم يتعلق بالشرع فهو حقيقة شرعية سواء
عرف للفظ معنى في اللغة ام لا وسواء كان وضعه للمعنى بطريق النقل او الارتجال وقد صرح بالتعميم
الثاني جماعة منهم ووجود المناسبة بين المعاني الشرعية واللغوية في الجميع على تقدير
تسليمه لا يقتضي كونها منقولة اذ المعتبر في النقل اعتبار المناسبة لا مجرد تحققها لكن
الظاهر ان الحقيقة الشرعية من قبيل المنقولات فانا لم نجد فيما وضعه الشارع لفظا
مخترعا لا يعرف معنى له في اللغة بل جميع الحقائق الشرعية تثبت لها معان اصلية معروفة
كما يظهر من التتبع وحينئذ فان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ باسرها تناسب المعاني الاصلية
فالظاهر اعتبار المناسبة والا كان كاللفظ المخترع وهذا متعين على تقدير ان يكون الوضع
بالاشتهار والغلبة بقي ههنا شيء وهو انه قد تحقق في كلام الاصوليين ذكر الحقيقة الدينية
وقد حكى ابن الحاجب وغيره عن المعتزلة انهم قالوا بها ايضا اي مع قولهم بالحقيقة الشرعية قالوا
والحقيقة الدينية اخص من الحقيقة الشرعية فانها اسم لنوع خاص منها وهو ما لا يعلم اهل
اللغة لفظه او معناه او كليهما وان القسم الآخر منها وهو الذي قد علم في اللغة لفظه ومعناه

لا يطلق عليه اسم الحقيقة

لا يطلق عليه اسم الحقيقة الدينية والظاهر من كلام المحقق العضد في شرح المختصر والعلامة التفتازاني
في شرح الشرح ان الحقيقة الدينية باقسامها الثلاثة من الموضوعات المبتدأة دون المنقول وقيل بل هي كذلك
على الاول والثالث واما على الثاني فهي من الامرين صرح بذلك المحقق الشريف والفاضل الباغنوي
وغيرهما وكيف كان فالظاهر ان المتحقق من الاقسام هو الثاني خاصة دون الآخرين كما صرح به
غير واحد منهم وكلامهم في هذا المقام صريح فيما ذكرناه آنفا من انه لا يعتبر في الحقيقة الشرعية كونها منقولة
عن المعنى اللغوي حيث عد والحقيقة الدينية من اقسام الحقيقة الشرعية وما لا يعرف اهل اللغة لفظه من
اقسام الدينية فيكون قسما من الحقيقة الشرعية لان قسم القسم قسم ومن المعلوم ان النقل عن المعنى اللغوي
لا يتصور في ذلك فلا يكون معتبرا في الحقيقة الشرعية وهذا ينافي تصريحهم بالانحصار في القسم الثاني اذ
الالتفات في الحصر الى الواقع فالحكم بالعموم بالنظر الى اصل المفهوم فلا تناقض ثم انهم حكوا عن المعتزلة
انهم زعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر من قبيل الحقيقة الدينية بخلاف اسماء
الافعال كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي قالوا والمراد من اسماء الذوات ما هو من اصول الدين او ما
يتعلق بالقلب ومن اسماء الافعال ما هو من الفروع او ما يتعلق بالجوارح وانت خبير بفساد
هذه الدعوى وبطلانها للقطع بان الصلوة والزكوة وغيرهما من اسماء الافعال مجهولة المعاني
عند اهل اللغة كالايمان والكفر وغيرهما من اسماء الذوات فالحق ان جميع اسماء الذوات
من قبيل الحقيقة الدينية دون اسماء الافعال [illegible] اليه ثم ان نسبة القول بالحقيقة
الدينية الى المعتزلة خاصة مع تصريحهم بانها [illegible] ثم لو كان دعوى
المثبتين للحقيقة الشرعية راجعة الى موجبة [illegible] كشرعية ثابتة في الجملة
وهو خلاف التحقيق فان الظاهر كما ستعرف ان النزاع في الحقيقة الشرعية يرجع الى الايجاب
والسلب الكليين وح فالقائل بالحقيقة الشرعية قائل بالحقيقة الدينية والنافي للحقيقة
الدينية ناف للحقيقة الشرعية فلا يكون النزاع في الحقيقة الدينية نزاعا آخر غير النزاع
في الحقيقة الشرعية على ان الظاهر ان المعاني الشرعية باسرها مفهومات حادثة لم يكن اهل اللغة

يعرفونها قبل مجيء الشرع وانهم انما عرفوها ببيان الشارع وح فاحد قسمي الحقيقة الشرعية وهو ما يعرف
اهل اللغة لفظه ومعناه قسم تقديري محتمل عند العقل ولا تحقق له في الخارج واللازم من ذلك واختصاص
قسمها الآخر اعني الحقيقة الدينية بحسب التحقق في القسم الثاني من اقسامها كما اعترفوا به اختصاص السبب التحقق
والوجود ايضا فالحقيقة الشرعية حقيقة دينية كما ان الحقيقة الدينية حقيقة شرعية واثبات احدى الحقيقتين
ونفيها اثبات للحقيقة الاخرى ونفي لها لاتحاد المصداق المحقق في الحقيقتين وان اختلفا بحسب المفهوم و
الافراد الممكنة المقدرة فان ذلك لا يقدح في الملازمة بينهما باعتبار الوجود كما هو الظاهر وح فلا
يتصور في الحقيقة الدينية خلاف غير الخلاف في الحقيقة الشرعية وان فرض ان مرجع الخلاف هناك
الى الايجاب الجزئي وان النزاع ليس الا في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها وكان شارح المختصر قد اشار الى
ذلك حيث قال بعد تحرير محل النزاع على ما يوافق المتن ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول سوى مذهبين كونها
حقيقة شرعية ونسبه الى المعتزلة ونفيه ونسبه الى القاضي والحق انه لا ثالث لهما فتامل [illegible] وان كان
بوضع اهل اللغة فلغوية ظاهر العبارة ان واضع اللغة هو البشر وهو احد الاقوال في المسألة ذهب
اليه ابو هاشم الجبائي واصحابه وجماعة من المتكلمين قالوا وضع اللغة اصطلاح البشر اما من واحد او جماعة
تواطؤا على وضع الالفاظ لمعانيها ثم حصل التعريف بالاشارة والقرائن مع التكرار كما في الاطفال
يتعلمون اللغات [illegible] اخرى مع قرينة الاشارة وغيرها وقيل ان واضع اللغات هو الله تعالى
ووقعه [illegible] وحي ويسمعها واحد من البشر او جماعة او بخلق علم
ضروري [illegible] والظاهرية وجماعة من الفقهاء وقيل بالتفصيل
وهو ان [illegible] الاخر هو البشر وان كل لغة فهي قسمان توقيفية واصطلاحية
واختلف المفصلون فقال [illegible] ابو اسحق الاسفرائني القدر الضروري المحتاج اليه في التعريف
توقيفي والباقي اصطلاحي وقال الآخرون بالعكس فان ابتداء اللغات بالاصطلاح والباقي بالتوقيف و
قيل بالتوقف في ذلك لامكان الجميع عقلا وانتفاء ما يوجب العلم ببعضها معينا ذهب اليه القاضي ابو
بكر والغزالي وعزاه في المحصول الى المحققين ونسبه الى جمهورهم وقال ابن الحاجب الصحيح هو التوقف

ان كان النزاع في القطع وان فالظاهر قول الاشعري واليه مال العلامة في النهاية وكثير
المتأخرين من موافقيه العامة وهذا التفصيل هو المتجه فههنا دعويان ظهور التوقيف وانه ليس يتطرق
لنا على الاولى مضافا الى بعد اهتداء العقول الى مثل الاختراع المشتمل على دقائق الحكم ولطائف
البدع من غير توقيف من الله ظواهر الآيات منها قوله سبحانه وعلم آدم الاسماء كلها فان المراد
من الاسماء اما خصوص الالفاظ اقتصارا على ظاهر اللفظ فان الاسم في العرف العام هو اللفظ الموضوع
لمعنى او ما يعم الالفاظ وغيرها من انواع المدركات من المعقولات والمحسوسات نظرا الى ان اللغة وحدها
ليست علما يحصل يصلح به التفضيل آدم على الملائكة كما يقتضيه سوق الآية وعلى التقديرين فتعليم
اللغة مراد منها ويشهد لذلك ما اشتهر من ان الله تعالى انزل على آدم حروف المعجم في احدى وعشرين
صحيفة وهي اول كتاب انزل الى الدنيا وفيه الف لغة وانه تم علمه جميع تلك اللغات
وقد روي عن ابي ذر الغفاري عن رسول الله صلعم قال قلت له يا رسول الله صلعم كل نبي يرسل بم
يرسل قال بكتاب منزل قلت يا رسول الله صلعم اي كتاب انزله على آدم عم قال كتاب المعجم قلت
اي كتاب المعجم قال أ ب ت ث وعددها الى آخرها وفي تفسير الامام العسكري عم عن علي ابن الحسين
في معنى الآية علمه اسماء كل شيء وفيه ايضا اسماء انبياء الله واوليائه [illegible] اعدائه وفي حديث
الشفاعة فيأتون آدم فيقولون انت ابو الناس [illegible] مع ملائكته
وعلمك اسماء كل شيء وعن ابن عباس ومجاهد وقتادة [illegible] القصيعة
وما اشتهر من ان اللغة العربية انما حد[illegible] له فهو من
المشهور الذي لا اصل له اذ لم يزل [illegible] من العرب وقد
كانوا قبل اسمعيل من مدة متطاولة وقد ورد في الاخبار [illegible] بالعربية آدم على
نبينا وآله وعليه السلام نعم العدنان وهم طائفة من العرب من ولد اسمعيل عم فان قيل لو
كان آدم عم عالما باللغات كلها كما قلتم فما السبب في اختلاف ذريته فيها قلنا لعل الوجه
في ذلك انه علم كل واحد من ولده لغة واحدة ثم بقيت تلك اللغة في اعقابه او انه علم ولده اللغات

اللغات المختلفة فكانوا يتكلمون بها مدة حيوته ثم لما قبض تفرقوا في نواحي الارض وتكلم كل منهم
بلغة اختارها من بين اللغات اذ كان التكلم بلغة واحدة اسهل من التكلم بلغات مختلفة فغلبت
على اولاده تلك اللغة حتى اذا انقرض القرن الاول منهم نسوا سائر اللغات وصار كل فريق
يتكلم باللسان الغالب على ابيه فهذا هو السبب في اختلاف اللغات على القول بالتوقيف ومنها
قوله عز وجل ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم فان المراد من الالسنة
اللغات الصادرة عنها مجازا باطلاق اسم السبب وارادة المسبب اذ لا اختلاف في تصوير
جرم اللسان الذي هو عبارة عن الجارحة المخصوصة في افراد الانسان ولئن كان فالاختلاف في
غيره من الاعضاء اشد وابلغ وبدائع الصنع فيها اكمل واكثر فكان ذكره في الاية اولى واحق ومنها
قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم فان المراد كما يعلم الانسان من الهدى والبيان فهو بتعليم الله
عز وجل الا ما علم اضافته اليه كما في زيادات العلوم الحاصلة بتلاحق الافكار او انه علم اصول العلوم
والصناعات وما يحتاج اليه النوع في اصلاح المعاش والمعاد ثم رتب عليها من قبل نفسه
شيئا كثيرا وكيف كان فاللغة داخلة في التعليم لوجود المقتضي وهو العموم مع فقد المانع
واستدل ايضا بقوله سبحانه ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان
وقوله تعالى [illegible] من شيء وقوله تعالى تبيانا لكل شيء وان اللغات لو كانت اصطلاحية
لزم الدور او التسلسل [illegible] الا بمعرفة [illegible] من المصطلحين فهو قصد الباقي
ولا يكون [illegible] اي باصطلاح فان اتحد فالدور والا فالتسلسل وان
انتفت التوقيف [illegible] على الشرائع بتغير لغاتها مع عدم الاشتهار
وبطلان التالي ضروري [illegible] ولنا على الثانية اعني انتفاء القطع قيام الاحتمال فيما ذكر
من الاستدلال اما الاية الاولى فلامكان ان يراد من التعليم فيها اعلام الوضع السابق من خلق
آخر او الاقدار على الوضع او الالهام بان يضع ومن الاسماء بعضها او المسميات او الصفات والعلامات
مثل ان الخيل للركوب والجمل للحمل والبقر للحرث الى غير ذلك واما الثانية فلامكان ارادة الاقدار او الالهام

او اختلاف صور النطق واشكاله فانك لا تكاد تسمع منطقين متساويين في الكيفية ومنها
الايات واما الثالثة فلجواز ان يكون المراد تعليم ما لم يعلم ما علم بالقلم او ما عدا اللغة ومن التعليم اعطاء
القوة العاقلة وخلق سائر القوى والمشاعر او انزال الايات الدالة ومع قيام الاحتمال في ونصب
الادلة كلها فالقطع منتف بالضرورة واما الظهور فلا لانها باسرها على خلاف الظاهر من اللفظ
والقرينة كما لا يخفى احتج ابو هاشم بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل
على سبق وضع اللغة على الارسال فلو كان بالتوقيف ولا يتصور الا بالارسال لزم سبق الارسال
على اللغة فيلزم الدور والجواب منع توقف التوقيف على الارسال لجواز حصوله بغير الوحي كخلق
الاصوات والعلم الضروري كما تقدم او بالوحي الى نبي غير رسول فان النبي اعم من الرسول او الى
رسول قبل ارساله الى قومه اما المتقدم كما في ادم عم في اوائل هبوطه الى الارض او عدم تحقق
الارسال اليهم مع وجودهم كما يتصور فيه وفي غيره بان يتعلموا منه اللغات اولا ثم يرسل اليهم
احتج ابو اسحق بانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه في الاصطلاح توقيفيا لزم الدور لتوقف
الاصطلاح على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعرف بالاصطلاح فيلزم توقفه على سبق
الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور والجواب منع توقفه على الاصطلاح لجواز التعريف
بالترديد والقرائن كما في الاطفال احتج من قال ان القدر الضروري اصطلاحي دون الباقي
بانه لو كان توقيفيا ولا يكون الا بالوحي لزم توقفه على نفسه او على وحي آخر وننقل الكلام فاما
ان يدور او يتسلسل والجواب منع التوقف على الوحي لامكان التوقف ابتداء وفي بعض
الوسائط بخلق علم ضروري او بالاستفادة من القرائن والاصل في هذين القولين قولا ابي
هاشم والاشعري ودليلهما فيما عدا المستثنى اي القدر الضروري دليل البهشمية والاشعرية ١٥
بعينه ولذا لم يتعرضوا للاستدلال على ذلك بل اقتصروا على ذكر الحجة لما اختصوا به من الاستثناء
فحجة القولين في الحقيقة مجموع احدى الحجتين اعني حجتي ابي هاشم والاشعري مع ما ذكر من الاحتجاج
لها فلا يرد ان ما ذكر في الاحتجاج قاصر عن افادة تمام المراد فان المقصود هو التفصيل وما ذكر

من الدليل انما يدل على احد القسمين اعني القدر الضروري وربما يظهر من بعضهم ان مذهب الاسفرايني
هو القطع بحكم القدر الضروري مع التوقف في الباقي وهو خلاف ظاهر ما في النهاية وعلى هذا
فحجته مجموع حجة المتوقف مع ما ذكر من دليله وحجة المتوقف امكان الجميع مع ضعف حجج الاقوال
كلها وهو مسلم ان اريد القطع فان ادلة الاقوال باسرها قاصرة عن افادته واما ان اريد الظهور
فلا لما عرفت من قوة ادلة التوقيف وينبغي ان يعلم ان محل النزاع هو الحقيقة اللغوية الاصلية
لا مطلق الحقيقة فان الواضع في الاعلام والحقائق العرفية العامة والخاصة منقولة كانت
او مرتجلة هو البشر بالضرورة فلا يمكن الخلاف فيه واللازم من ذلك تخصيص العموم في قوله تعالى
وعلم آدم الاسماء كلها بالحقائق اللغوية او بالحقائق المبتدأة فان تعليم الاسماء لا يستلزم
تعليم جميع معانيها بل يصدق بتعليم البعض ايضا واعلم ان المسئلة من المسائل العلمية التي
لا يترتب عليها شيء من الفروع والمطالب العملية للاجماع على وجوب حمل الالفاظ على معانيها
اللغوية مع فقد الشرعية في خطاب الله وغيرها سواء قلنا ان الواضع هو الله او البشر ومع
تعيين المراد من اللفظ فلا اثر للعلم بتعيين واضعه كما لا يخفى ثم اعلم ان ما ذكرنا من الاختلاف
في واضع اللغة مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى بواسطة الوضع له
وفيه قول آخر شاذ يسقط معه الخلاف المذكور من اصله وهو ان دلالة اللفظ على المعنى طبيعية
اي لذات اللفظ من دون توسط الوضع وهو منقول عن عباد بن سليمان الصيمري وجمع من
اوائل المعتزلة واهل التكسير وفساد هذا القول وبطلانه معلوم بالضرورة لما يرى من اختلاف
اللغات باختلاف الامم ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع
والازمان ولاهتدى كل واحد الى كل وضع وهو معلوم البطلان فانه لو كانت دلالة الالفاظ
طبيعية كدلالتها على وجود اللافظ لوجب ان يفهم كل احد معنى كل لفظ لامتناع انفكاك المدلول
عن الدليل كما ان كل احد يفهم من كل لفظ ان له لافظا وايضا فانا نعلم قطعا ان المنقولات والاعلام
وغيرها من الالفاظ التي حدث فيها الوضع لم تكن دالة قبل حدوثه على ما يفهم منها بعده ثم صارت

بحيث تدل

واضعه

الصيمري

التكسير

بحيث تدل عليه وان غير المتجدد من تلك الالفاظ كان دالا قبل حدوث وضعه على ما لا دلالة له عليه بعد حدوثه
ويلزم من ذلك ان الحدوث في الوضع اللاحق وزوال اثر السابق بالهجر اذ لو كانت الدلالة ذاتية لاستوت في جميع
الاحوال واستدل ايضا بانها لو كانت ذاتية لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى
المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير ولامتنع وضعه مشتركا بين المتنافيين كالضدين
او النقيضين اذ الشيء الواحد لا يناسب بالذات المتنافيين ولانه لو وضع لهما فاما ان يدل عليهما او على احدهما
فيلزم الاختلاف او التخلف ولان الوضع لهما على هذا التقدير يستلزم الاتصاف بالمتنافيين وهو خلاف
الفرض والثاني باطل للقطع بجواز الوضع للمتنافيين بل وقوعه كما في القرء للحيض والطهر والجون
للاسود والابيض والناهل للعطشان والريان الى غير ذلك مما يعلم من تتبع اللغة وفي الجميع نظر احتج
القائلون بالمناسبة بانه لو تساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني امتنع الاختصاص بها والا لزم الترجيح
او الترجح من غير مرجح وهو محال واجيب بمنع الملازمة فان المرجح لا ينحصر في المناسبة وارادة الواضع تصلح
للترجيح من غير انضمام شيء اليها فان كان من الله فكتخصيص الحدوث بوقته وان كان من الناس فكتخصيص الاعلام
بالاشخاص فان المخصص فيه خطور ذلك اللفظ بالبال حال الوضع وفيه انه على القول بان الواضع
هو الله فالارادة وان صلح الترجيح بها بالرجوع الى العلم بالاصلح في حقه تعالى كما حقق في محله الا ان
الاصلحية التي هي مناط تعلق الارادة انما تكون مع الاختلاف اما مع التساوي كما هو المفروض فلا
اصلحية غير معقولة اصلا وبدون الرجوع الى العلم بالاصلح لا تصلح الارادة للترجيح الا على القول بجواز
الترجيح من غير مرجح كما ذهب اليه الاشاعرة وح كان الجواب منع بطلان التالي لا منع الملازمة كما توهمه
المجيب اما على اصول الامامية والمعتزلة من امتناع الترجيح بلا مرجح فلا يستقيم الجواب اصلا فان المراد
من المرجح ما عدا الارادة او المرجح لها واما الارادة فهي بنفسها لا تستقل بالترجيح عندهم وعلى القول بان
الواضع هو البشر لا يصح القول بان المرجح هو الخطور بالبال مطلقا اذ كثيرا ما يخطر الالفاظ الكثيرة ببال
الانسان ومع ذلك فلا يعين الالفاظ مخصوصا منها فلا بد من مرجح آخر سوى الخطور والصواب ان
يقال ان استحالة الترجح والترجيح انما يقتضي استدعاء الوضع مرجحا يصح التعليل به مطلقا ولا

يلزم من ذلك تحقق المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لجواز ان يكون المرجح امراً آخر كالمناسبة المرعية في
وضع الاعلام والمناسبة الحاصلة في صفات الحروف وهيئاتها الحسية على ما ذكره ائمة الاشتقاق
والتصريف ولو سلّم فوجود المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لا يقتضي دلالة اللفظ على المعنى كما
هو المطلوب اذ ليس كل امر ثابت في الشيء ظاهراً فيه ولا كل مناسب دالاً عليه واعلم ان الكلام ههنا
يقع في مواضع الاول ان للحروف والكلمات خواص وطبائع كسائر الموجودات العينية وهذا مما اتفق
عليه علماء الاعداد فانهم اثبتوا للحروف طبائع كطبائع العناصر ورتبوا على ذلك باعتبار افرادها و
تركيبها على الوجوه المختلفة عجائب الاسرار وغرائب الآثار في العوالم العلوية والسفلية بوجوداتها
النطقية والكتبية وانتهوا فيها ادعوا الى الوحي الى الانبياء وما ظهر لهم من اسرار الاسماء فالحق ان تاثير
للحروف واختصاصها بالامور العجيبة امر ثابت لا ينكر فان للحروف المقطعة والعوذ والطلسمات
والاشكال المشتملة على الاعداد من المربعات وغيرها تاثيرات بينة معروفة يشهد بها النقل المستفيض
والتجارب المكررة والامتحانات الصحيحة ولكن قد طوي العلم باسرار الحروف عن الناس بمقتضى الحكمة
الالهية كما في غيرها من العلوم السرية الخفية فلم يحظ بها الا واحد بعد واحد ممن فاز بلطفه تعالى او
فهم ثاقب نوراني وما يلقاها الا الذين صبروا وما يلقاها الا ذو حظ عظيم الثاني تناسب الالفاظ
والمعاني في الذات او الطبيعة وهذا مما انكره الاكثرون اما انهم لم يثبتوا الطبائع للالفاظ في
الحروف اصلا او لانهم زعموا ان طبائع الالفاظ مما لا يناسب طبائع المعاني ونحن بناء على ثبوت الطبائع
امكان ثبوت المناسبة الذاتية بين الالفاظ والمعاني فان العقل يجوز على هذا التقدير ان يكون بعض
الالفاظ موافقا بحسب الطبع لبعض من المعاني ولا مانع من ذلك اصلا سوى ما ذكروه من لزوم المناسبة
للمتنافيين على تقدير الوضع لهما وكذا لزوم التخلف او الاختلاف على ما سبق بيانه والجواب عن
ذلك ظاهر فان الممتنع كون الشيء الواحد مناسبا للمتنافيين من حيث انهما متنافيان واما كونه
مناسبا لهما من غير جهة التنافي بل باعتبار امر مشترك او جهتين مختلفتين فلا امتناع فيه قطعا
ومنه يعلم جواز الاختلاف في المدلول فانه امتناع فرع امتناع المناسبة للمتنافيين وقد عرفت ما فيه واما

العلم بتحقق المنا

العلم بتحقق المناسبة فالطريق اليه امران احدهما الوقوف على طبائع الحروف وآثارها وهذا مما لا يتيسر لاكثر
الناس كما اشرنا اليه وثانيهما انحصار المرجح للوضع في المناسبة الذاتية كما زعمه المستدل وقد عرفت جوابه
ولو قيل ان كانت الدعوى ثبوت المناسبة في الجملة ولو في بعض الالفاظ فالمعتمد الثبوت والا فالنفي كان
قويا الثالث ان دلالة الالفاظ على معانيها بالمناسبة الذاتية دون الوضع وهذا محل النزاع في المسئلة
وقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه الجمهور من انتفاء الدلالة الذاتية للالفاظ وان فهم المعاني من الالفاظ
مستند الى الوضع دون المناسبة فانا ان نفينا طبائع الالفاظ او قلنا انها لا تناسب طبائع المعاني كانت الدلالة
الذاتية ممتنعة قطعا والا كانت ممكنة غير متحققة اما الامكان فلتجويز العقل بعد اثبات طبائع الالفاظ و
انها مناسبة لطبائع المعاني بلوغ المناسبة الذاتي بين الالفاظ والمعاني الى حيث تفهم المعاني عند اطلاقها بدون التوقف
على الوضع وهو ظاهر واما انتفاء الوقوع فلانا نعلم بالضرورة استناد الفهم والاستفادة من الالفاظ الى
الوضع دون المناسبة ولذا كان الفهم والاستفادة مخصوصين بالعالم بالوضع ولاختصاص العلم بوضع كل
لغة بطائفة اختلفت اللغات باختلاف الناس في العلم والجهل ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها
باختلاف الامم في الاصقاع والازمان ولاهتدى كل احد الى كل لغة ووضع وهو معلوم البطلان فان قيل
وجود المناسبة الذاتية يقتضي جواز العلم بها والعلم بها يقتضي تحقق الدلالة الذاتية فلا يجوز نفيها اصلا
قلنا بعد تسليم المقدمتين وتكرر الاوسط في القياس فغاية ما لزم اجتماع الدلالتين في حق
العالم بالمناسبة والمطلوب ثبوت الدلالة الذاتية بدلا عن الوضعية في الجميع ولم يلزم من ذلك قطعا
ولما كان ظاهر القول بالذاتية ظاهر الفساد اوله جماعة فقيل ان المراد من ذلك دعوى المناسبة الذاتية بين
اللفظ والمعنى وان ذلك المناسبة هو علة الوضع الذي هو السبب في دلالة اللفظ على المعنى وحيث كانت
الدلالة موقوفة على الوضع والوضع موقوفا على المناسبة الذاتية التي هي علة له كانت الدلالة موقوفة
على المناسبة الذاتية وبهذا الاعتبار جاز وصف الدلالة بكونها ذاتية مع ان المنقول عنهم في كتب الاصول ليس
القول بالمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى وان الدلالة العقلية ذاتية وليست بوضعية فليس فيما حكي عنهم
ما يدل على ذلك ولا في اسناد الاطلاق المنقول ما يشعر به اصلا وقال صاحب المفتاح ان مما ذكروه تنبيه

بيان ان دلالة الالفاظ على معانيها

على ما عليه أئمة علم الاشتقاق والتصريف فإن للحروف في أنفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشدة
والرخاوة والتوسط بينهما وغير ذلك وتلك الخواص تقتضي أن يكون العالم بها إذا أخذ في تعيين شيء
مركب منها لمعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة كالفصم بالفاء الذي هو رخو لكسر
الشيء من غير أن يبين والقصم بالقاف الذي هو شديد لكسر الشيء حتى يبين وأن لهيئات
تركيب الحروف أيضا خواص كالفعلان والفعلى بالتحريك كالنزوان والحيدى لما فيهما من
الحركة وكذا باب فعُل بضم العين مثل شرُف وكرُم للأفعال الطبيعية اللازمة وقس على
هذا ولا يخفى أن مرجع التأويلين إلى شيء واحد وهو أن المقصود بيان علة الوضع وحكمة
تخصيص بعض الألفاظ ببعض المعاني وإن اختلفا في التعليل فإن العلة على الأول أمر معنوي
راجع إلى ذات اللفظ وحقيقته وعلى الثاني صفة حسية ثابتة للفظ ظاهرة في النطق والأول
أنسب بكلام القوم والثاني أقرب إلى القبول وفي كل منهما نظر أما الأول فظاهر مما سبق وأما
الثاني فلاختصاصه بالعالم بخواص الألفاظ وعدم اطراده في جميع الأوضاع كما لا يخفى
قوله وإن كان بوضع طارئ غير الشرع فحقيقة عرفية عامة أو خاصة والمستفاد من كلامهم في
هذا المقام حيث جعلوا الحقيقة العرفية قسيما للغوية واعتبروا فيها استفادة المعنى بوضع
طارئ أنها مباينة لها وهو كذلك فإن الظاهر أن الحقائق الأصلية كالأرض والسماء والنار
والماء وغيرها مما لم يتغير عن معناه الأصلي لا يطلق عليها في العرف اسم الحقيقة العرفية وربما ظهر
من بعضهم أن العرفية ما يستفاد منه المعنى في العرف مطلقا وإن كان المعنى أصليا وهو خلاف
المعروف منهم عندنا والظاهر أنه اصطلاح جديد لبعض المتأخرين وما قيل من أن الأصل اتحاد
الحقيقة اللغوية والعرفية فكأنه مبني على هذا الاصطلاح إذ لا يعقل الاتحاد مع تباين الحقيقتين
كما يقتضيه البناء على المعنى المعروف والحقيقة العرفية بهذا المعنى أعم مطلقا من اللغوية لصدقهما
في الأمثلة المذكورة وصدق العرفية بدون اللغوية في الأوضاع الطارئة وقد يقال إن العرفية
لو عمت فإنما تعم الأصلية الباقية وأما المهجورة فلا يطلق عليها اسم العرفية قطعا وعلى هذا فالنسبة

أي باعتبار قيد الفعلية

بين اللغوية

٢٤

بين اللغوية والعرفية عموم وخصوص من وجه وكيف كان فلا يعتبر في صدقها بقاء المعنى الأصلي مطلقا
إذ الظاهر إطلاقها على الطارئة المهجورة بل إما أن يعتبر فيها البقاء إن كانت أصلية أو لا يعتبر
البقاء فيها أصلا وربما لاح من كلمات بعض القوم أن الحقيقة العرفية ما يستفاد منه المعنى
بحسب العرف بالفعل ومقتضى ذلك خروج المهجورة عن العرفية وإن كانت طارئة وهو بعيد وعلى
تقديره فهل تدخل في اللغوية أو تبقى واسطة بينها وبين العرفية احتمالان والحاصل
أن الظاهر من كلام الأصوليين وعلماء البيان أن المعتبر في الحقيقة اللغوية كونها
أصلية غير مسبوقة بوضع أصلا باقية كانت أو مهجورة وربما ظهر من بعضهم أن المعتبر فيها
أن لا تكون مسبوقة بجميع أوضاع اللفظ وإن تقدم عليها بعضها وهو بعيد جدا إذ الحقيقة
المتجددة لا يطلق عليها اسم اللغوية في عرفهم وأما العرفية فهل المعتبر فيها أن تكون طارئة
غير أصلية باقية كانت أو مهجورة أو باقية أصلية أو طارئة باقية احتمالات أظهرها الأول
والنسبة بين اللغوية بمعناها المعروف والعرفية بالمعنى الأول والثالث مباينة كلية وبالمعنى
الثاني عموم وخصوص من وجه وكذا بين اللغوية بمعناها الأعم والعرفية بالمعنيين الأولين وبينها
وبين العرفية بالمعنى الثالث تباين كلي والأصلية المهجورة لغوية فقط كما أن الطارئة الباقية
عرفية كذلك والباقية محتملة للاختصاص والاشتراك بحسب اختلاف اللغوية والعرفية في المفهوم
والوضع الطارئ هو الوضع الجديد الذي يلتبس بأصلي دون الطارئ على وضع سابق لاختصاصه
بالنقل فلا يتناول وضع الألفاظ المخترعة التي لم توضع لمعنى في اللغة مع أنها من أقسام الحقيقة
العرفية بخلاف الأول فإنه يعم فيتعين إرادته وعموم العرفية وخصوصها باعتبار تعين الواضع
فيها وعدمه فالعرفية العامة ما لم يتعين واضعه كالدابة فإنها في اللغة لكل ما يدب على الأرض ثم غلب
استعمالها في العرف العام في ذي الأربع حتى تعينت لذلك ولم تثبت الغلبة فيها من فرقة دون فرقة
وطائفة دون أخرى بل من الجميع فلذا كانت عامة والخاصة ما تعين واضعه كما في اصطلاحات
أرباب العلوم والصناعات فإنها مختصة بهم لحصول الغلبة والاشتهار في معانيها عندهم

والظاهر خروج الاعلام الشخصية عن الحقيقة العرفية اما عن العامة فظاهر واما عن الخاصة فلتصرحهم
بان الوضع فيها من قوم او فريق والاعلام ليست كذلك لاختصاصها بواحد غالبا وايضا فان
الاعلام المستعملة في مسمياتها حقيقة من اي مستعمل كان كالعرفية العامة والخاصة انما تكون حقيقة في
لو كان المستعمل من اهل الاصطلاح فان الفعل مثلا اذا استعمله غير النحاة فيما يقابل الاسم والحرف
كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب من هنا يعلم ان الفرق بين العرفية
العامة والخاصة من وجهين تعين الواضع وعدمه وعموم الاستعمال على وجه الحقيقة وخصوصه وان الاعلام
تفارق العرفية العامة من الوجه الاول والخاصة من الثاني فهي خارجة عن العرفية بقسميها فاما
ان يكون قسما رابعا للحقيقة ويكون تقسيمها الى الاقسام الثلاثة غير حاصر او تكون خارجة عن
المقسم اعني مطلق الحقيقة وقد حكي عن الرازي في المحصول والامدي في الاحكام ان الحقيقة والمجاز
يشتركان في امتناع اتصافها في اسماء الاعلام بهما كزيد وعمرو واعترض بان خروجها عن الحقيقة
والمجاز مع صدق الحد والاشتراك في العلامات واللوازم لا وجه له واجيب بان المراد خروجها
عن الحقيقة والمجاز اللغويين لا مطلق الحقيقة والمجاز واورد عليه بلزوم بطلان الانحصار و
اشتهار التقسيم الى الاقسام الثلاثة المشهورة ورد ذلك بان المراد من اللغوي المعنى الاعم الشامل
للثلاثة دون المقابل للشرعي والعرفي وفيه تكلف والاولى ان يقال المراد خروج الاعلام عن اللغوي
بمعنى ما يضاف الى لغة وينسب اليها لاختصاصه بها فان الاعلام ليست كذلك لاشتراكها بين اللغات
وعدم اختصاصها بشيء منها وان اختص الواضع به ويمكن حمل الجواب على هذا المعنى
فيندفع الايراد كما لا يخفى وههنا فوائد مهمة ينبغي التنبيه عليها الاولى طال التشاجر والنزاع
بين العلماء في ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية او الامور الخارجية فذهب الى كل فريق
احتج الاولون بوجوه الاول دوران الالفاظ الموضوعة مع المعاني الذهنية وجودا وعدما
فان من ظن الشبح حجرا سماه به واذا تغير ذلك بظن انسانا مثلا تغيرت معه التسمية فسماه باسم الانسان
فلو كانت بازاء الامور الخارجية لما تغيرت التسمية بتغير الشبح لعدم تغير الامر الخارجي واعترض عليه

بوجوه الاول

٢٥

بوجوه الاول ان تغير التسمية لتغير الامر الخارجي في اعتقاد المتكلم فان الانسان والحجر موضوعان للامرين
الخارجيين الا ان المتكلم لما ظن الشبح حجرا اطلق عليه لفظ الحجر ثم لما ظنه انسانا اطلق عليه لفظ الانسان
فتغير التسمية ليس الا لان الموضوع له هو الشبح الخارجي الثاني قلب الدليل فانها لو كانت للصور الذهنية
لما تغيرت التسمية مع بقاء الصورة في المثال المفروض وان تغير الشبح والتالي باطل قطعا لامتناع اطلاق
الحجر على الانسان حقيقة لانتفاء المراد من الصورة صورة الشبح المطابقة له في الواقع اذ على هذا يلزم صحة
احد الاطلاقين وفساد الاخر لانتفاء المطابقة فيهما معا وهم لا يقولون به فان قيل من الجائز ان يكون
اللفظ موضوعا للصورة الواقعية ويصح معه كلا الاطلاقين نظرا الى اعتقاد الواقعية قلنا ذلك هدم
لما اعتمدتم عليه من دلالة تغير التسمية اذ من الجائز اذن ان يكون اللفظ موضوعا للامر الخارجي و
يصح معه الاطلاقان باعتبار الاعتقاد وتجويز احد الامرين دون الاخر تحكم الثالث ان اقصى
ما دل عليه انتفاء الوضع للامور الخارجية ولا يلزم من ذلك الوضع للصور الذهنية لامكان الواسطة
وهو الوضع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن الثاني انها
لو كانت موضوعة للامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار فان قولنا زيد قائم لو كان موضوعا
لقيام زيد الموجود في الخارج لكان دالا عليه فيكون صادقا البتة واعترض بوجوه احدها ان دلالة
الكلام على تحقق النسبة الخارجية ليست دلالة عقلية يمتنع فيها تخلف المدلول عن الدال حتى يلزم تحققها
فيكون صادقا بل هي دلالة وضعية على تحقق النسبة الخارجية والتخلف عن الدلالة الوضعية جائز
اتفاقا وثانيها انه لو كان الكلام موضوعا للنسبة الذهنية فهو انما يدل على تحققها فيصير قولنا زيد قائم
بمنزلة ان يقال زيد قائم في اعتقادي فينبغي ان يكون صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك النسبة وعدمها
لا تحقق النسبة الخارجية وعدمها فمتى تحققت النسبة الذهنية لزم ان يكون صادقا وان لم يكن مطابقا للخارج
ومتى لم يتحقق يكون كاذبا وان كان مطابقا فيكون الصدق والكذب باعتبار المطابقة للاعتقاد و
عدمها كما هو مذهب النظام لا باعتبار المطابقة للواقع كما هو المشهور كذا قيل وثالثها ان غاية ما
يلزم من هذا الدليل ايضا عدم الوضع للامور الخارجية والمطلوب انها موضوعة للصور الذهنية ولم يلزم

من ذلك ورابعها ان الدليل اخص من المدعى فانه لو صح فانما يتم في المركبات الخبرية التي يجري
فيها الصدق والكذب فلا يتم التقريب الثالث انا نعلم بالضرورة وضع الالفاظ للمعدومات
الممكنة والممتنعة ومع ذلك فكيف يدعى ان الالفاظ باسرها موضوعة للموجودات الخارجية واعترض
عليهم بامكان الواسطة واحتمال التفصيل كما تقدم آنفا احتج القائلون بوضع الالفاظ للامور
الخارجية بان من قال دخلت الدار واكلت الخبز وشربت الماء وبعت العبد واخذت الدراهم واشتريت
الدابة الى ما لا يحصى انما يريد من ذلك كله الامور الخارجية دون الصور الذهنية فيعلم ان الالفاظ موضوعة
لها دون الصور والقول بان تلك الالفاظ استعملت في الامور الخارجية مجازا من باب المشاكلة لوجود
القرينة الصارفة بعيد جدا بل مقطوع بفساده فان ذلك يفضي الى انسداد باب الحقيقة بالكلية وارتكاب
التجوز في جميع الالفاظ وهو باطل بالاتفاق واعترض بالمعارضة بالقضايا الكثيرة التي موضوعاتها
المعدومات وما الممكنة او الممتنعة فان ارادة الامور الخارجية فيها غير متصور ولذا قيل ان القول بان
الالفاظ باسرها موضوعة للحقائق الخارجية على ما صرح به بعض النحويين مما لا خفاء في بطلانه وفي
ما ذكرنا ضعف حجة القولين وان المعترض مستظهر من الجانبين وقد بنى بعض الافاضل الخلاف في
المسئلة على الخلاف في مسئلة المعلوم بالذات مدعيا ان من قال بان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية
كالشيخين واتباعهما بناء على ان الحاصل في الذهن حقيقة انما هو الصورة الذهنية وذو الصورة انما يحصل فيه
بناء على ان صورته المطابقة او الغير المطابقة حاصلة فيه وانا كثيرا ما نتصور اشياء لا وجود لها في الخارج
قال بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ومن قال بان المعلوم بالذات هو ذو الصورة كالعلامة الرازي
والمحقق الطوسي والسيد الشريف وغيرهم بناء على ان ذا الصورة هو الملتفت اليه بالذات وان الصورة انما
هي مرآة للملاحظة ولذا قد يحصل الالتفات الى الامر الخارجي من دون شعور بالصورة بل مع انكارها [illegible]
كالمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور وانا اذا ابصرنا زيدا كان المبصر هو زيد الخارجي
لا صورته المنطبعة في الجليدية فانها ليست بمحسوسة فضلا عن ان تكون من المبصرات قال بان الالفاظ موضوعة
للامور الخارجية وهذا بناء على ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات وقد ادعى الفاضل المشار اليه

القطع بذلك

القطع بذلك وان ذلك مما لا شك فيه واعترض عليه بالمنع فان تلك المقدمة ليست ببينة ولا مبينة ولا
مسلمة للجميع فتفريع الخلاف عليها مجرد دعوى لا شاهد لها ثم لو صح البناء المذكور فالواجب ان يزاد في المسئلة
قول ثالث وهو ان اللفظ في الموجود الخارجي موضوع لما هو موجود في الخارج وفي ما عدا ذلك للامر الذهني
فان الظاهر من كلام صاحب المحاكمات انه قال بذلك في مسئلة المعلوم بالذات وقد صرح به بعض
المحققين مدعيا رجوع الاطلاقين الى هذا التفصيل وان النزاع في المسئلة لفظي وكيف يتوهم في
شان المحقق الطوسي والامام الرازي وامثالهم القائلين بان المبصر هو زيد الخارجي انهم ذهبوا
الى ان المعلوم في غير الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجي فالظاهر ان مرادهم ان المعلوم بالذات هو الوجود
الخارجي في الموجودات الخارجية لا مطلقا فينطبق على التفصيل المذكور وكذا ما يستفاد من الشيخ والفارابي واضرابهما القول
بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية مطلقا فلو صح ان الخلاف في الوضع متفرع على الخلاف في المعلوم بالذات
فالظاهر ان المراد كون الصورة معلومة بالذات فيما لم يكن ذو الصورة موجودا في الخارج فينطبق على التفصيل
ايضا ويصير النزاع بين الفريقين لفظيا في كلتا المسئلتين واعترض على التفصيل بان الوجدان يحكم بعدم
الفرق بين ما اذا كان المعلوم موجودا خارجيا وبين ما اذا لم يكن والمعلوم بالذات في القسم الثاني هو
الصورة فيجب القول به مطلقا ورد ذلك بانا لا نسلم حكم الوجدان بعدم الفرق فانا نجد من انفسنا في
القسم الاول انا ادركنا شيئا خارجا منا والتفتنا اليه وفي الثاني نجد انا قد التفتنا الى ما في انفسنا
وواجهنا اليه وهذا انما يستقيم لو قيل بان المحتاج الى ارتسام الصورة وانطباعها ادراك الامر الذي
لا وجود له في الخارج وان الامر الخارجي لا يفتقر ادراكه الى تمثيل الصورة في الذهن بل يكفي في ادراك
الذهن له ارتباطه به وانتسابه اليه على وجه مخصوص من غير انطباع صورة فيه كما ذهب اليه مثله القائلون
بان الابصار بخروج الشعاع فانه على هذا التقدير يتجه القول بان المعلوم في ادراك الامور الخارجية
هو نفس تلك الاشياء وفي غيرها الصورة الحاصلة في الذهن اذ الموجود في الاول هو الامر الخارجي وفي
الصورة الذهنية وليس المعلوم الا الموجود في الذهن او الخارج والظاهر ان ذلك مما لم يقل به احد
فان المتكلمين النافين للوجود الذهني قالوا بنفيه مطلقا في الامور الخارجية وغيرها واللازم

فاذا كان المعلوم بالذات في القسم الثاني هو الصورة وجب القول بانها في المعلوم بالذات مطلقا

من ذلك نفي الوضع للصور الذهنية مطلقا والحكماء المثبتين للوجود الذهني قالوا بثبوته كذلك
من غير فرق بين الامر المحقق الموجود في الخارج وغيره والمتجه على ذلك بعد تسليم ان المعلوم با
لذات فيما لا وجود له في الخارج هو الصورة الذهنية ان المعلوم هو الصور الذهنية مطلقا او
كان ذو الصورة موجودا في الخارج ضرورة انه بعد حصول الصورة في الذهن وارتسامها فيه لا يتفاوت
الحال باعتبار وجود ذي الصورة في الخارج وانتفائه لقيام الصورة في الذهن وحضورها
عند النفس في الصورتين فدعوى الالتفات في احدهما الى ما في النفس وفي الاخرى الى ما
هو خارج عنها خارجة عن الانصاف ومنع التسوية بين الامرين مع ذلك كما فعله المجيب خلاف
ما تحكم به الضرورة الوجدانية وما قيل من ان الصورة اذا لم يكن لها مطابق في الخارج فانما يلتفت
الذهن اليها بخلاف ما اذا كان لها مطابق خارجي فان الذهن انما يلتفت ح الى ذلك المطابق
ويغفل عن الصورة بالكلية كلام شعري لا يلتفت اليه في المطالب العلمية على انه لو صح ذلك فلا
يمكن القول به في مسئلة المعلوم بالذات فان المفروض فيها تحقق المعلومين وكون احدهما
معلوما بالذات والاخر معلوم بالتبع فان الخلاف هاهنا في المعلوم بالذات لا يعقل الا بعد تحقق
امرين معلومين ووقع الاشتباه في تعيين ما هو معلوم بالذات منهما وما ذكر على تقدير تسليمه
انما يقتضي ان المتحقق في الصورتين شيء واحد هو المعلوم فبناء احد المسئلتين المبتنيتين على
امرين متناقضين على الاخرى بناء للشيء على نقيضه ومن هذا يعلم ان الواجب تخصيص الخلاف
في مسئلة المعلوم بالذات بصورة تحقق الصورة الذهنية مع مطابقها الخارجي اذ مع انتفاء
احدهما لا يتصور النزاع فيما هو معلوم بالذات كما لا يخفى واعلم ان للمتاخرين في المسئلة
قولين اخرين احدهما ان اللفظ موضوع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج
او مرتسمة في الذهن فانهما لما لم يمكن القول بوضع الالفاظ للموجودات الخارجية ولا للصور
الذهنية تعين القول بوضعها للماهية وربما ادعى بعضهم ان من قال بان الالفاظ موضوعة
للامور الذهنية انما اراد هذا المعنى بناء على ان الخلاف في ان اللفظ موضوع للموجود الخارجي

او الموجود الذهني

او للموجود الذهني الذي هو اعم من المعلومات والصور الذهنية او ان المراد بالصور الذهنية الماهية من
حيث هي فانه قد يطلق عليها اسم الصورة فانه لو كان النزاع في الصور الذهنية بمعنى العلوم لم تنتهض
الدلائل التي ذكروها على افادة المدعى اذ لا يلزم من عدم كونها موضوعة للامر الخارجي كونها
موضوعة للصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية بل لم يصح هذا المذهب قطعا لان من سمع لفظ
زيد لا ينتقل منه الا الى زيد المعلوم المرتسمة صورته في الذهن من غير التفات له الى تلك الصورة
بل مع انكارها كما المتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور فينبغي تنزيل الخلاف في
الامر الذهني على المعلوم دون الصورة بمعنى العلم قيل وقد حمل بعض المحققين هذا النزاع اي النزاع
في مسئلة الوضع لفظيا وجعل مآل القولين الى تحقيق هذا الاحتمال فمن قال انها موضوعة للامر
الخارجي اراد بالامر الخارجي مقابل الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن اي من جهة
كونها علما ومن قال انها موضوعة للامور الذهنية او الصور الذهنية اراد بها الماهية المعلومة
اذ كثيرا ما يطلق عليها الصورة ولعترض عليه بان الوضع للماهية انما يستقيم في الامور الكلية الصور
كالانسان مثلا فان الظاهر انه موضوع للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود الذهني
والخارجي واما الامور الشخصية فلا يصح القول بالماهية اذ الظاهر ان زيدا مثلا ليس موضوعا فيهما
لماهية الانسان من حيث هي ولا يعقل له مع قطع النظر عن الوجودين ماهية غير ماهية الانسان
اصلا اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موجودا في الذهن والخارج معا بل نقول الظاهر انه ليس في
هوية الشخص امر سوى الماهية الكلية الا العوارض الخارجية ولا امر نسبته الى الماهية النوعية
نسبة الفصل الى الجنس على ما قيل بل الماهية الكلية اذا وجدت صارت متشخصة بدون انضمام
شيء لها اليها فهي اذا ما وجدت في الخارج كانت شخصا واذا وجدت في الذهن كانت شخصا
آخر ولا يمكن ح ان يوجد الشخص الخارجي في الذهن قطعا فعلم انه ليس للاشخاص ماهية سوى الماهية
الكلية والظاهر ان الالفاظ الدالة على الاشخاص كزيد وعمرو ليست موضوعة لماهياتها الكلية
فالحق ان يقال ان اللفظ في الجزئيات الخارجية موضوع للشخص الخارجي وفي الذهنية للشخص الذهني

وانّه في الكليّات موضوع للماهيّة من حيث هي وهذا التفصيل هو القول الثاني من القولين المشار
اليهما لا محيص عنه ان اريد بوضع الالفاظ للجزئيات الموجودة في الخارج وضعها للذوات المعيّنة
التي لو كانت موجودة لكانت موجودة في الذهن او الخارج على ان يكون الوجود الخارجي او الذهني
وصفاً تقديرياً للموضوع له فانه لو اعتبر الوجود جزء من الموضوع له او جعل وصفاً محققا له كما هو
ظاهر القول بانها موضوعة للموجودات الذهنية او الخارجية كان فاسدا فانا نقطع بان
المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المتشخصة من دون التفات الى كونها موجودة في الخارج او معدومة
فيه ولذا صح الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وجاء التردد في كونه موجودا في الخارج
او لا ولو كان الوجود الخارجي جزء من الموضوع له لزم ان يكون قولنا زيد موجود بمنزلة الموجود
في الخارج موجود في الخارج وقولنا زيد ليس بموجود في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج ليس
موجودا في الخارج ولكان التردد في وجود زيد في حكم التردد في وجود زيد الموجود وعدمه
ولو كان وصفا تحقيقيا له لكان الحكم بالوجود والعدم له والتردد بينهما بمنزلة اثبات اللازم
ونفيه والتردد في ثبوته ونفيه والتالي باطل بالضرورة والظاهر ان مراد القائل هو ذلك
المعنى وان كانت عبارته موهمة لخلافه ولا يذهب عليك انه يمكن رجوع القول بالماهية الى
هذا التفصيل على ان يكون المراد من الماهية ذات الشيء وحقيقته مطلقا كلية كانت او جزئية
فانها قد تطلق على هذا المعنى وقد عرفت جواز رجوع القولين الاولين الى القول بالماهية كما حكي
عن بعض المحققين فيكون مرجع الاقوال الاربعة الى شيء واحد ويكون النزاع بين القولين لفظيا
ناشئا من عدم فهم المعنى من اللفظ على ما ينبغي ومثله غير عزيز فتأمل في هذا المقام فانه من
مزال الاقدام ومطارح الافهام الثانية انه توهم كثير ممن لا تحقيق له دخول العلم في مدلولات
الالفاظ حتى ان معنى لا تتوضأ بالماء ولا تأكل الميتة ولا تشرب الخمر ولا تعمل بخبر الفاسق
النهي عن استعمال الماء المعلوم نجاسته وتناول الشيء المعلوم حرمته والعمل برواية من علم
فسقه وان ما جهل ثبوت الوصف له خارج عن النهي ومقتضى ما ذكروه ان مجهول النجاسة

واسطة بين الطاهر والنجس

واسطة بين الطاهر والنجس ومجهول الحل واسطة بين الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين العادل
والفاسق وذلك توهم فاسد فان الالفاظ موضوعة للامور الواقعية والعلم والجهل خارجان عن
ذلك قطعا وهذا امر معلوم لا خفاء فيه بحسب العرف واللغة اذ المفهوم عرفا من الالفاظ جامدة ومشتقة
مفردة ومركبة ليس الا ماهية المعلومات من حيث ذواتها من غير التفات الى كونها معلومة
فان المفهوم من الماء هو الجسم السيال المعروف فكل ما هو كذلك في نفس الامر فهو ماء سواء علم
بهذا العنوان او لم يعلم وكذا المفهوم من الطاهر ما اتصف بصفة الطهارة في الواقع وكل ما كان كذلك
فهو طاهر سواء علم اتصافه بالطهارة او لا فالمجهول النجاسة واسطة بين المعلوم الطهارة
والمعلوم النجاسة وليس واسطة بين الطاهر والنجس وكذا مجهول الحرمة واسطة بين المعلوم الحلية
والمعلوم الحرمة لا بين الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين معلوم العدالة والفسق
لا بين العادل والفاسق وكلام اهل اللغة صريح في ذلك فانهم انما ذكروا في الالفاظ التي
ذكروها في العنوانات انها اسماء لمسمياتها المعلومة من الامور الواقعية ولم يذكر احد منهم
العلم في مدلولات الالفاظ ومقتضى قواعد الصرف والاشتقاق ان المشتق هو الذات المتصفة
بالمبدأ فاذا كان العلم خارجا عن مدلولات المبادي كان خارجا عن المشتقات وايضا العلم
والجهل متعلقان بمدلولات الالفاظ قطعا ولو كانت موضوعة للامور المعلومة من حيث
هي معلومة لم يصح تعلقهما بها فلا يصح ان يقال هذا الشيء معلوم الطهارة او معلوم النجاسة
وذلك الشيء معلوم الحلية او معلوم الحرمة او مجهولها وبطلان التالي ضروري وكان
السبب في هذا التوهم هو ان المخبر لما لم يصح له الاخبار الا مع العلم بالموضوع والمحمول كان قول
القائل هذا الماء طاهر في قوة الذي علم انه ماء وهو معلوم الطهارة وكذا الطالب لما لم يجز
له طلب غير المقدور وكان العلم من شرائط القدرة كان قوله لا تستعمل النجس بمنزلة ان يقال لا
تستعمل ما علمت نجاسته والجواب ان اعتبار العلم في الخبر لكونه من لوازم صدق الخبر عند
المخبر لا لدخوله في مدلول اللفظ كما هو المدعى وذلك واضح واما الطلب ففيه مضافا الى ان

اعتبار العلم لامتناع طلب ما لا يطاق لا يوجب دخوله في المدلول كما هو المطلوب ان امتناع التكليف
بغير المقدور لا يقتضي اعتبار العلم قول العلم من شرائط القدرة قلنا انه ان اريد ان العلم با
التكليف او بتصور المكلف به من شرائط القدرة فمسلم ولا يجدي نفعا لحصوله فيما هو المفروض قطعا
وان اريد ان العلم به شرط فلا ريب في بطلانه لامكان تحقق الامتثال مع الشبهة بفعل ما وقع
فيه الاشتباه باسره في الاوامر وترك الجميع في النواهي وذلك قد يكون مقدورا بالضرورة
فيجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ومن ثم ذهب الفقهاء الى وجوب الاجتناب عن المشتبه
المحصور مطلقا واما غير المحصور فانما لم يجب التجنب فيه لاستحالته او لزوم حرج والضيق الشديد
بالتزامه مضافا الى النص والاجماع على انتفاء الوجوب في مثله لا يقال قد صرح الفقهاء في مسئلة
المشتبه بالمضاف بوجوب الطهارة بكل من المشتبهين بل حكموا بانه مع انقلاب احدهما يجب الوضوء بالاخر مع
التيمم مقدما للاول على الثاني وهما من افراد المشتبه المحصور فلو كان الواجب فيه اجتناب الجميع كما
ذكرتم لوجب فيهما هاهنا ايضا اذ لا فرق بينه وبين المشتبه بالنجس لانا نقول الفرق بين المشتبه بالمضاف
وغيره كالمشتبه بالنجس والمغصوب ان الاتيان بالمامور به في المشتبه بالمضاف ممكن بواسطة الجمع بين الطهارتين
ولا مانع منه بخلاف المشتبه بالنجس والمغصوب فان الجمع هناك يستلزم المحرم اعني التطهير بالنجس واستعمال
المغصوب فان قلت اطلاق الماء شرط في صحة الطهارة شرعا والاتيان بالمشروط بدون الشرط تشريع
محرم فالجمع بين الطهارتين في المشتبه بالمضاف يستلزم المحرم ايضا قلت التشريع المحرم انما يلزم مع
العلم بالحال واما مع الاشتباه فالجمع من باب الاحتياط المامور به كما لا يخفى نعم يتوجه على حكم الفقهاء
بوجوب التجنب عن المشتبه بالنجس ان مطلقات المشتبه مشتمل على النجس والطاهر وكما ان الشارع نهى عن الوضوء
بالماء النجس فقد امر بالطاهر فيتحقق التعارض بين الواجب والمحرم مع الانحصار اذ الجمع بين الطهارتين
يستلزم فعل المحرم وتركهما يستلزم ترك الواجب فلا ترجيح وايضا فان اكثر الفقهاء في مسئلة
الثوبين المشتبهين قالوا بوجوب الصلوة فيهما معا والفرق بينهما وبين الاناءين المشتبهين مشكل جدا
ويمكن ان يقال ان اطلاق وجوب التجنب عن المشتبه بالنجس مبني على ترجيح جانب التحريم على الوجوب

صورة

النصوص

في صورة تعارض الواجب والمحرم كما يستفاد من تتبع النصوص والحكم بوجوب الصلوة في الثوبين المشتبهين لاجل
النص على خلاف الاصل او لان طهارة الثوب من الشرائط الاختيارية لا من شرائط الماهية واعلم ان من فروع
المسئلة اشتراط عدالة الراوي وعدم حجية خبر مجهول الحال فاعرفه ان العادل اسم لمن يثبت له وصف العدالة
من نفس الامر والفاسق لمن ثبت له الفسق كذلك والمجهول الحال في نفس الامر اما عادل او فاسق وليس واسطة
بين العادل والفاسق الواقعيين وانما هو واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق فالحكم بالتثبت
في اية النبأ عند خبر الفاسق يقتضي وجوب التوقف عند اخبار من له تلك الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف
القبول على العلم بانتفائها ويجب التوقف مع العلم بثبوتها او الجهل بالحال ولا يتوهم ان هذا من قبيل
المشتبه الغير المحصور حتى لا يجب الاجتناب فيه كما هو الشان في ذلك اذ المدار في الحصر وعدمه ليس على
الضبط والانتشار حتى يدخل هذا في غير المحصور بل المناط فيهما التمكن من الاجتناب بلا عسر وحرج وعدم
التمكن كذلك ولا ريب ان التثبت عند خبر مجهول الحال مما لا عسر فيه ولا حرج كمعلوم الفسق وذلك ظاهر
ومما يتفرع على ذلك وجوب الفحص والاجتهاد مع الجهل بالحال كما لو صلى الى جهة الكعبة واعمل برواية
العدل فانه يجب الاجتهاد في تعيين سمت القبلة والتفتيش عن عدالة الراوي مع الجهالة لاطلاق التكليف
وتحقق القدرة على الامتثال ولو كان العلم بالوصف معتبرا في صدق اللفظ لم يجب الفحص والاجتهاد قطعا
اذ التكليف مشروط بتقدم العلم فوجوب البحث معه تحصيل الحاصل ثم ان البحث انما يجب لو
عارض الامر بالشيء النهي عما يشتبه به كما في المثالين المذكورين فان العمل برواية العدل واجب
وبرواية الفاسق محرم والصلوة الى القبلة واجبة والى غيرها محرمة فان المشتبه في مثل ذلك يدور
بين ان يكون مامورا به او منهيا عنه فيجب البحث عن حاله مع التمكن واما اذا لم يكن للحكم
معارض كما لو امر باعطاء كل مستحق درهما ولم ينه عن غير المستحق فلا يتعين البحث على المكلف بل الواجب
عليه احد الامرين اما البحث الكاشف عن حقيقة الحال او الاتيان بالمعلوم والمشتبه معا حتى يحصل اليقين
بالامتثال قال في المعالم في مبحث عدالة الراوي بعد ان نفى الواسطة بين العدالة والفسق في نفس
الامر ووجوب التثبت في الاية متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث

التأمل ٣

والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول اعط كل رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة التشوق
والفحص عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه وفيه بحث لان وجوب
البحث عن العدالة وعدمها ليس لوجوب التثبت عند خبر الفاسق وحده بل لوجوب التثبت في خبر الفاسق
مع وجوب العمل برواية غير معلوم العدالة من غير بحث وتفتيش لانتفاء المعارض على هذا التقدير و
الحكم بارادة الفحص والسؤال في المثال المفروض غير مسلم لما عرفت من امكان الامتثال في مثله بالجمع بين
المعلوم والمشتبه لا يبعد ان يكون المراد انه لما كان الحكم في الاية والمثال متعلقا بنفس الوصف الواقعي
لا بما تقدم العلم به منه بخصوصه لم يجز الاقتصار على المعلوم بل كان الواجب تحصيل العلم بتحقق الامر
الواقعي بطريق البحث والتفتيش او غيره كالجمع بين المعلوم والمشتبه في الفعل او الترك وانما
ذكر البحث بطريق المثال لكونه احد الطرق في حصول العلم لا لاختصاص الامر به وقد ظهر بما ذكر
ان الشارع اذا امر بشيء مجهول صفته فاما ان ينهى مع ذلك عما يشتبه به اولا وعلى الاول فاما ان يكون
للمكلف طريق الى العلم بالحال او لا فان كان وجب البحث والتفتيش والا بني على ترجيح جانب التحريم
او ثبت التخيير وعلى الثاني كان المكلف مخيرا بين البحث والجمع بين المعلوم والمشتبه فتامل
ولا تغفل الثالث قد يتسامح اهل العرف في استعمال الالفاظ الموضوعة للمقادير
والازمنة والاعداد فيما يزيد عليها بقليل او ينقص عنها لعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير
تنزيلا للموجود منزلة المعدوم او المعدوم منزلة الموجود كما يقال لمن اقام في بلدة تسعة ايام و
بعض العاشر او عشرة ايام وبعض الحادي عشر انه اقام فيها عشرة ايام ولمن قطع فرسخا الا ذراعا
او ذراعين او فرسخا وذراعين انه قطع فرسخا ولمن اشترى رطلا الا درهما او درهمين او رطلا
ودرهما او درهمين انه اشترى رطلا وربما تسامحوا باطلاق تلك الالفاظ مع الشك في الزيادة
او النقصان كما يقال ان زيدا يملك الفا وهذا الصندوق يسع عشرة آلاف ويراد ان زيدا يملك الفا
او اقل بقليل وازيد كذلك وان الصندوق يسع عشرة آلاف او دونها او فوقها بيسير ومثل هذا التحديد
يسمى تقريبا ويقابله التحديد الحقيقي وهو الذي يراد منه نفس المسمى من دون زيادة ونقصان وكثيرا

بتسمية الشيء

احيانا ما يتسامحون ايضا باسم اغلب الجزائه كما في اطلاق الحنطة على المخلوط بالشعير او التراب او التبن
على المشوب بالماء اذا كان الخلط والشوب يسيرا وكثرة وقوع هذا التسامح في اطلاقات العرف توهم
كثير من الناس تغير الالفاظ عن معانيها الاصلية وصيرورتها حقائق عرفية فيما يتوسعون به حتى ان
من الفقهاء من سرى اليه هذا الوهم فحكم بارادة التقريب في كثير من التحديدات الواردة في الشرع كتحديد
الكر بالوزن والمساحة وتحديد البلوغ بالسن وتحديد سن اليأس ومدة الاقامة القاطعة للسفر و
غيرها من التحديدات لزعمه صدق الاسم بحسب العرف في جميع ذلك مع التقريب والتخمين وان العرف مقدم
على اللغة في الخطابات الشرعية ومن القاصرين من زعم صحة السجود على القرطاس المكتوب والحجر الذي يعلوه
الوسخ وان كانت الجبهة ملاقية للكتابة او الوسخ لانه يقال في العرف انه سجد على القرطاس او الحجر
وكذا صحة الصلوة اذا رفع جبهته عن موضع السجود قليلا ثم عاد ولو مع العمد والاختيار اذ لا يقال
في العرف انه زاد في صلوته سجودا وذلك كله توهم باطل وخيال فاسد لان العرف في ذلك كله مطابق
اللغة غير مخالف لها وتلك الالفاظ باقية على معانيها الاصلية غير مصروفة عنها وانما استعملها اهل
العرف في غير معانيها لتسامحهم في الاطلاقات وتوسعهم في الاستعمالات بمعونة القرائن الصارفة عن الموضوع له
كما في سائر المجازات ولذا تراهم في مواضع التدقيق والتحقيق يدعون التسامح جانبا ويضربون
عن التساهل صفحا بل يتحاسبون على الذرة والمثقال ويراعون الساعات والدقائق ويلاحظون النقير
والقطمير والفتيل وكذا الفقهاء لا تامل لهم في ارادة التحقيق من الالفاظ في ابواب المعاملات والوصايا
والاقارير والمواريث وفي تحديد الاعواض وضبط الآجال في المعاوضات والمداينات وانما ذهب
بعضهم الى ارادة التقريب في بعض المسائل غفلة عن حقيقة الحال ومما استقر عليه اجماع جميع الفقهاء
تعويلا على القرائن الدالة على التقريب في ذلك البعض وايضا فانا نقطع بان العشرة مثلا اسم
لهذا العدد المخصوص المتالف من الوحدات المعلومة فان اضيف الى الايام مثلا كان معناه عشرة
ايام كاملة لا يزيد عليها شيء ولا ينقص منها شيء فلو اطلقنا العشرة على ما ينقص عنها بيسير
كساعة مثلا فاما ان ادعينا ان العشرة الا ساعة عشرة حقيقة وانه لا فرق بين العشرة الكاملة والعشرة

الاساعة لقلة النقص وعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير وليس المراد ان العشرة الاساعة فرد
من العشرة يصح اطلاق اللفظ عليه لكونه فردا حقيقيا من المسمى والا لما صح التعليل بقلة النقص
وعدم الفرق لان نسبة المسمى الى جزئياته نسبة واحدة لا اختلاف فيها وليس نسبة البعض والقرب
اليه اولى من البعض الآخر فيجب ان يكون الاطلاق في الجميع للفردية لا للفردية في البعض
منه في الآخر وايضا لو كان الزائد والناقص من افراد العشرة لم يصح الاستثناء والعطف في قولنا
عشرة الا ساعة وعشرة وساعة والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم وايضا لو صح كون
العشرة الا ساعة فردا من العشرة للقرب منها وقلة النقص عنها لزم ان يكون العشرة الا ساعتين
فردا من العشرة ايضا لان نسبة العشرة الا ساعتين الى العشرة الا ساعة كنسبة العشرة الا ساعة الى
العشرة الكاملة وكذا نقول في العشرة الا ثلاثة والعشرة الا اربعة وهكذا الى ما لا يتناهى في
طرف القلة ومثل ذلك الكلام في جانب الزيادة ايضا بلا تفاوت فيلزم ان يكون جميع اجزاء
العشرة واضعافها عشرة حقيقة وهو ضروري البطلان فعلم ان اطلاق العشرة على جزئها القريب
منها كالعشرة الا ساعة منها ليس باعتبار الفردية بل للتسامح العرفي في الاستعمال وعدم اعتدادهم
بالنقص اليسير غالبا وكون هذا القدر من التفاوت مما يتساهل فيه ولا ينظر اليه بل ينزل
عدمه منزلة الوجود حتى كان ان لا يؤثر عدمه في صدق اللفظ وهذا امر بين ظاهر في العرف
والتشكيك فيه من قبيل الشك في الضروريات وينبه على ذلك ما ذكرنا من ان اهل العرف
يراعون التفاوت اليسير ويبالغون في الاستقصاء والتدقيق اذا ترتب على التحديد امر
مهم يعتنى به وذلك كما لو اجل الغريم قضاء الدين بعشرة ايام ولم يبق من المدة الا ساعة فانه
لا يحل له المطالبة ولا يقدم عليها ولو طالب كان للمديون ان يعتذر ببقاء شيء من المدة و
لم ينكر عليه احد من العقلاء في هذا الاعتذار ولو قال السلطان امهلتك في هذه البلدة امهلتك في | اطلقتك في ا كذا م | اجلستك م
الى عشرة ايام فان بقيت بعدها قتلتك فانه لا يجوز له قتله في العشرة ولم يبق منها الا
ساعة او اقل ولو قتله لنسب السلطان الى التنقص الغدر ونقض الامان وكذا الشان في كل امر

له خطر وشان

له خطر وشأن فان اهل العرف في ذلك مجمعون على ترك التساهل والتسامح وانما يتسامحون
فيما ليس لهم فيه زيادة عناية واهتمام كما لا يخفى على من لاحظ عادة الناس وطريقتهم في
المحاورات والمعاملات وبالجملة فلاهل العرف في الاطلاقات مقامان مقام تسامح وتساهل
في اطلاق الالفاظ ومقام استقصاء وتدقيق والمعتبر في الحاق الحقيقة العرفية صحة الاطلاق | اثبات م
الاطلاق في المقام الثاني المبتني على ترك التسامح والتساهل اذ لو كان صحة الاستعمال مطلقا
ولو على وجه التسامح والادعاء دليلا على كون اللفظ حقيقة لزم ان يكون المجازات حقائق لا
جلها بل كلها افراد ادعائية للمسمى فان القائل رايت اسدا يرمي يدعي ان الرجل الشجاع
فرد من افراد الاسد حقيقة وان للاسد فردين احدهما الحيوان المفترس المعروف بصفة
الجرأة والفرد الآخر الانسان المشارك للحيوان المذكور في تلك الصفة فيلزم ان يكون الاسد
في الكلام المذكور حقيقة وذلك معلوم البطلان ولما كان صحة الاطلاقات التي اشرنا اليها
مبنية على التسامح الذي لا يثبت الحقيقة لم يجز التعويل عليها في حمل الالفاظ لان الاصل في
الاستعمال الحقيقة والحمل على المجاز موقوف على القرينة والذي يدعي التوسعة في العرف اما | الاطلاقات م
ان يدعي صحتها في غير مقام التسامح والتساهل او ان صحة الاطلاق ولو في ذلك المقام
يقتضي الوضع والنقل او ان الحمل عليه لا يتوقف على ذلك بل يجب القول به وان كان مجازا وذلك
كله باطل لما عرفت من ان الاطلاقات انما تصح في مقام التسامح دون التحقيق وان صحة الاطلاق | المذكورة م
في مقام المسامحة والادعاء لا يقتضي الحقيقة ولا يثبت الوضع وانه اذا لم يثبت الوضع للمعنى
لم يجز الحمل عليه الا مع القرينة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وبذلك علم انه لا اشكال | لتعريفه
في ارادة التوسعة اذا كان اللفظ موضوعا لما يقتضيها او كانت هناك قرينة تدل على
ارادتها فان ذلك خارج عن محل النزاع قطعا اذ الكلام في دلالة القرينة ولا في دلالة
اللفظ مع القطع بوضعه للمعنى كما لا يخفى وانت اذا اتقنت هذا البحث وامعنت النظر فيه
انكشف لك الوجه فيما ذهب اليه الفقهاء من ارادة التحقيق في مسائل الفروع وكذا

انه فاع ما اورده المتاخرون عليهم من ان التضييق في معاني الالفاظ خلاف طريقة العرف فعليك
بالتامل في هذا المقام فكم قد زلت للاعلام فيه الاقدام ومما يتعلق على هذا البحث قول الفقها
باشتراط الصيغة في المعاملات اللازمة كالبيع والاجارة والصلح فانهم ادعوا ان اسم البيع وغيره
انما يطلق على شيء مشتمل على العقد اى الايجاب والقبول اللفظيين وان ما لا يشتمل
على ذلك فليس بيعا ولا اجارة ولا صلحا وانما هو شيء يشبه تلك الامور لمشاركته اياها
في الغاية المقصودة منها فيطلق عليه تلك الاسامي مجازا واعترض المتاخرون بان العرف
قاض لصحة الاطلاق مع انتفاء الصيغة فان طريقة الناس في جميع الاعصار والامصار
الاكتفاء في معاملاتهم بالمعاطاة الخالية عن الصيغة وانهم يسمون ذلك بيعا واجارة وصلحا من غير توقف
فيتناوله الادلة الدالة على صحة المعاملات المذكورة وفيه ان اكتفاء الناس بالمعاطاة وتسميتهم
اياها بيعا ليس الا في الامور المستحقرة التي لا يعتنى بشانها كبيع قليل اللبن واللحم والبقل وما
يشبه ذلك واما المعاملات الخطيرة كبيع الدور والخانات والبساتين ونحوها وبيع الجواري
والعبيد والخيل والسلع النفيسة المثمنة فانهم لا يكتفون فيها بالمعاطاة قطعا ولا يعدون
المعاطاة بيعا ولا معاملة فلعل ان اطلاق البيع مثلا على المعاطاة للتسامح العرفي وتساهلهم في
الاطلاقات وقد عرفت ان صحة الاطلاق في مقام التسامح والادعاء لا يثبت الحقيقة ولا يثبت الوضع
فلا يدخل المعاطاة في عموم البيع فانها انما تتناول الافراد الحقيقية دون غيرها واعلم انه قد
يتوهم ان كل ما يصح اطلاقه عند اهل العرف حقيقة فهو حقيقة عرفية وما لا يصح كذلك فليس
بحقيقة عرفية وليس كذلك فان اهل العرف قد يصححون الاستعمال على وجه الحقيقة لظنهم تحقق
المسمى في المستعمل فيه مع انتفائه وقد لا يصححون الاستعمال لظنهم انتفاءه مع تحققه فلا عبرة اذن
في ثبوت الحقيقة العرفية وانتفائها بحكم العرف بالصحة وعدمها مطلقا بل المعتبر في ذلك حكم
العرف مع العلم بحقيقة الحال وبدونه يجب تقدير علم اهل العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق عندهم
مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فخطأ او مجاز عرفي وان كان الامر على العكس من ذلك عندهم

نظر الى عدم

ينعطف نز — في تلك الامور م — يقتضي م

نظرا الى عدم اطلاعهم على حقيقة الامر والوجه في ذلك ظاهر فان العرف محكم في المفاهيم والمدلولات
دون المصاديق والافراد ومن هنا يعلم انه لا يشترط في صدق المتوطن عرفا بقاء المتوطن في المكان ستة اشهر
فصاعدا وكذا لا يشترط في صدق اسم المكاري والجمال مثلا تكرار العمل ثلاث مرات او اكثر كما قيل فان اهل
العرف اذا اطلعوا على قصد المتوطن وارادته فانهم يطلقون عليه اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا
للنية وان لم تمض عليه المدة المشهورة بل وان فارق المكان من وقته الا اذا نوى الاعراض فانه لا يطلق عليه
الاسم مع ما في العرف ولو لم يتحقق يفارق بعد وكذا الكلام في الفاظ الصنائع والحرف فانه يطلق
عليها في العرف باتخاذها صنعة مع التشاغل في الجملة وان لم يتكرر العمل الا مع نية الاعراض فيزول
عنه الاسم وان كان متشاغلا ولهذا البحث فروع كثيرة من المسائل الفقهية يقف عليها المتتبع المتامل
ويغفل عنها المتكلف القاصر والله ولي التوفيق **قوله** ولا ريب في وجود الاخيرتين اي اللغوية
والعرفية اما اللغوية فلوجود مثل السماء والارض والنار والماء والحجر والبرد من المتواترات التي لا
تقبل التشكيك واستدل عليها بان هذه الالفاظ المستعملة في معانيها ان كانت هي الموضوع لها كانت حقائق
لغوية وهو المطلوب والا كانت مجازات لان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز وكونها مجازا
يستلزم وجود الحقائق المناسبة لان المجاز مشروط بالعلاقة المصححة والقرينة المانعة فالحقيقة اللغوية
موجودة قطعا واعترض بان المجاز يستلزم الوضع ومجرد الوضع لا يقتضي الحقيقة بل هي مع الاستعمال
وقد يستدل بانها لو كانت مجازات لزم الاحتياج الى القرينة في استفادة المعاني منها والتالي
باطل بالضرورة اذ لا ريب في حصول الفهم فيها من نفس اللفظ فكذا المقدم وفيه ان ذلك يثبت به كونها
حقائق [illegible] فاما انها حقائق لغوية فلا وقد يستدل ايضا بان الانسان لتمدنه بالطبع محتاج
الى الدلالة على ما في النفس بسهولة والدال على ما في النفس بسهولة هو اللفظ الموضوع وفيه انه انما
يدل على وجود الوضع وهو لا يستلزم المطلوب واما العرفية فلوجود مثل الدابة والقارورة
والخابية والملك والجن والغائط مما وضع في اللغة لمعنى ثم غلب استعماله في العرف العام في
غيره حتى افاد بغير قرينة وكذا وجود مثل الفاعل والمفعول والصحيح والمعلول والجوهر

المذكور نز — لهام — انما م — اتمام

والعوض والصغرى والكبرى مما غلب استعماله في العرف الخاص في غير معانيها الاصلية والباعث على تغيير اللغة امران

احدهما ان اللغة لا تفي بجميع المعاني للقطع بخلو كثير من المسميات عن الاسماء كانواع الروائح ولان

المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية والمتناهي لا يفي بغير المتناهي متناهية

فربما اضطروا الى التعبير عما لم يوضع له لفظ في اللغة ويحصل ذلك باختراع الالفاظ واستعمالها

في غير معانيها اللغوية وحيث كان اختراع اللفظ حرجا وجاعز قانون اللغة التزموا الامر الثاني اعني

تغيير المعنى الى ما اضطروا اليه وذلك اما بالوضع له كما في المرتجل او للعلاقة بينه وبين المعنى اللغوي

مع هجره كما في المنقول او بدون الهجر كما في المجاز اللغوي والثاني شدة الحاجة الى التعبير عن بعض

افراد المسمى مع قلة الاحتياج في البعض الآخر فيغلب استعمالها في ذلك البعض ويتلاحق بذلك حتى يتحقق

الهجر ويحصل النقل ويلوح من كلام المصنف وغيره من الاصوليين في هذا المقام حيث عنونوا الترتيب بثبوت الحقيقة اللغوية

والعرفية وذكروا ان الخلاف في الحقيقة الشرعية انه لا خلاف فيما عدا الشرعية وهو في اللغوية والعرفية الخاصة كذلك

واما العامة فقد ذكر العلامة في النهاية تحقق الخلاف فيها من جهة الوقوع والظاهر انه من قال بنفي المجاز كما يحكى عن

الاسفرائيني بناء على فرعيتها له مع انتفاء الاصل وكلا الامرين فاسد والحق ان في الحكم حتى تقدير وجوده شاذ

وربما توهم بعض الاخباريين امتناع العرفية العامة لزعمه ان اتفاق الخلق الكثير على نقل اللفظ ممتنع عادة وانه

لو امكن فالعلم به ممتنع وهذه شبهة تحقق الاجماع والعلم به وهي مصادمة للضرورة والجواب عنها في المقايسين

العادة بالامكان والوقوع مع وجود الدليل وبالعلم مع التتبع والتصفح وهو ظاهر واعلم ان تحقق اللغوية طرقا

يمكن اثباتها بها الاول التواتر كما في لفظ الارض والسماء والنار والماء وغيرها وقد شكك فيه بعض الناس بان الالفاظ

المتداولة كلفظة الجلالة وصيغة الامر والنهي وصيغ العموم قد وقع الاختلاف والتشاجر فيها مع عظم الهمة

وشدة الاحتياج اليها فما ظنك بغيرها وايضا الرواة معدودون كالخليل والاصمعي وابي عمرو بن العلاء وابي عمرو الشيباني

ولم يبلغوا حد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضا فانهم اخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز والجواب

عن هذه الوجوه اجمالا انها تشكيك في مقابلة الضرورة فانا نعلم قطعا ان من اللغة ما هو متواتر لا يقبل التشكيك والقدح

فيه بما ذكر يجري مجرى شبه السوفسطائية في انكار الضروريات فلا يكون مسموعا وتفصيلا ان الضروري قد يخفى على الانسان لسبق شبهة

الى ذهنه وحصول العلم في متواترات اللغة بطريق التسامع وتظافر النقل في البلدان كالعلم بوجود البلدان

الكبيرة والحوادث العظيمة وهذا لا يتوقف على الورود من اهل اللغة بل لا يتميز فيه طريق دون طريق مع ان التحقيق انتفاء

التحديد في التواتر فانه قد يحصل بالعشرة وما دونها وقد لا يحصل بالمائة فما فوقها ولو سلم فان الحاصل من اجتماع اهل اللغة

يزيد على العدد المعتبر في التواتر فان عددهم لا ينحصر في الاربعة او الخمسة كما ظن وتجويز الغلط على الآحاد لا يستلزم جوازه

على الجملة فان حكم الجملة قد يفارق حكم اجزائها وقد ظهر مما اشرنا اليه ان متواترات اللغة قسمان الاول ما حصل

فيه العلم بتتبع كلام اهل اللغة والرجوع الى الكتب المدونة واكثر اللغات المتواترة من القسم الاول والعلم فيه اتم

واوضح الثاني طريق الآحاد كرواية الخليل والاصمعي وغيرهما وهذا الطريق انما يفيد الظن اذا عري عن القرائن

لان خبر الواحد بنفسه لا يفيد العلم لاحتمال السهو والاشتباه او التقصير في التتبع او البناء على اصل فاسد كالقياس

في اللغة وتجويز الزيادة عليها فقد نقل عن المازني ان ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم وعن

رؤبة وابنه انهما ارتجلا الفاظا لم يسبقا اليها ونسب الاصمعي الى الخلاعة وزيادة الفاظ في اللغة وقد روي

عن ابن جني ان الشعر علم قوم لم يكن علم اصح منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام

فلما اشتهر ورجعت العرب الى اوطانها راجعوا الشعر وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب هناك

يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو انه ما انتهى الينا مما قالت العرب الا اقله وايضا فقد كثر قدح

اكابر الادباء بعضهم في بعض وقدح البصريين في الكوفيين كعكسه معروف وقد قيل ان اجل ما صنف

في اللغة كتاب العين مع ان جمهور اهل اللغة قد اكثروا من القدح فيه وايضا فان الغالب على اهل اللغة

فساد المذهب وانتفاء العدالة ومع ذلك فلا يؤمن عليهم تعمد الكذب والوضع اذا تعلق به

بعض الاغراض الفاسدة فان تحاسد الادباء وتنافسهم في القرب من السلاطين والامراء

امر معلوم ظاهر جلي وقصة سيبويه والكسائي مشهورة وقد قيل ان العرب ارشوا في موافقة

الكسائي او انهم علموا بمكانه من الرشيد فوافقوه ومع ذلك كله فلا ريب في ان نقل الآحاد لا يفيد

القطع نعم يفيد الظن وهو كاف في المسائل الوضعية وقد توهم بعض القاصرين ان ما ذكر من الخلل

في نقل الآحاد يقدح في الحجية والاعتبار زعما منه انه مع ذلك لا يحصل الظن بصدق الخبر وانه

الطريق الاول

الطريق الثاني

بلغ تصحيحا

على تقدير حصوله لا عبرة به لان الحجة هو القطع دون الظن وفساده اظهر من ان يخفى لانا نعلم بالضرورة
حصول المظنة في المسائل اللغوية من قول اللغوي واخباره حصوصا اذا كان من الجماعة المشهورين بالضبط
وكثرة التتبع كالخليل والاصمعي وابن السكيت والجوهري وابن الاثير واضرابهم ووجود الخلل في
نقل اهل اللغة احيانا لا يقدح في حصول الظن بصدق اخبارهم كما لا يقدح وجود الخلل في الروايات في تحقق
الظن بصدق الراوي مع ان الخلل الواقع في الاحكام ازيد بكثير مما وقع في اللغة فان وضع الحديث امر
محقق لا مرية فيه وقد صح عن النبي صلى الله عليه وآله انه لما كثروا من الكذب عليه قام خطيبا فقال ايها الناس
كثرت علي القالة الا من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وعن الائمة عليهم السلام انهم قالوا لكل
منا من يكذب عليه وان الزنادقة والغلاة كانوا يضعون الاحاديث ويدسونها في كتب الثقات
المشاهير من اصحاب الحديث ما يريدون به بذلك فساد الملة وتناقض الاخبار الموجب لسقوطها
عن الاعتبار واما وضع اللغة فليس ذلك امرا مقطوعا به فانه لم يثبت الا بطريق الاحاد الذي
يلزم من تصديقه تكذيبه وايضا فان النقل بالمعنى الذي هو مظنة التغيير والتبديل كثير شائع
في روايات الاحكام بخلاف اللغة فانه فيها نادر قليل بل معدوم كما لا يخفى على المتتبع ومن اسباب
الاختلاف في روايات الاحكام بل العمدة فيه هو التقية من اهل الخلاف على ما قطعت به الاخبار
ودل عليه تصفح الاثار وهذا النوع من الخلل معلوم الانتفاء في نقل اللغة واذا لم يكن الخلل الكثير
الواقع في روايات الاحكام قادحا في حصول الظن فعدم قدح القليل الواقع في اللغة اولى واحرى
ومتى جاز التعويل على الظن الحاصل من خبر الواحد في الاحكام جاز التعويل عليه في اللغة ايضا لان
الاحكام اصل بالقياس الى اللغة التي هي من الموضوعات والاكتفاء بالظن في الاصل يستلزم
الاكتفاء في الفرع والا لزم زيادة الفرع على الاصل ولما عرفت من كثرة وجوه الخلل في روايات
الاحكام وقلتها في نقل اللغة ومن المعلوم انه كلما كان وجود الخلل في النقل اكثر كان الظن الحاصل
منه اضعف وكلما كان الخلل اقل كان الظن اقوى وجواز التعويل على الاضعف يقتضي جواز التعويل
على الاقوى وايضا فان امر الاحكام اشد واعظم من امر اللغة ولذا ترى ان من نفى حجية خبر الواحد

انه م

في الاحكام كالسيد المرتضى

في الاحكام كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وغيرهم قد وافق على الحجية في اللغة وليس ذلك
الا لان الاهتمام باللغة ليس كالاهتمام بالاحكام وان الامر فيها اهون منه في غيرها وجواز العمل
بالظن فيما له مزيد خطر واهتمام يقتضي جواز العمل به فيما ليس بتلك المثابة والحاصل ان جواز
التعويل على خبر الواحد في الاحكام التي هي الاصل المعتنى به مع كثرة تطرق الخلل الموجب لضعف
الظن فيه يقتضي جواز التعويل عليه مع انتفاء ما يوجب الضعف في اللغة التي انما يتفرع وجوب معرفتها
على وجوب معرفة الاحكام ويتسامح فيها ما لا يتسامح في الاحكام وذلك ظاهر ويدل على حجية
الظن في اللغة ايضا اجماع العلماء على اعتبار الظن في موضوعات الاحكام الشرعية فان الاصوليين
منهم ذهبوا الى ان الحجة هو ظن المجتهد الجامع لشرائط الفتوى في الاحكام وموضوعاتها والاخباريين
انما منعوا من العمل بالظن في نفس الاحكام دون الموضوعات فالعمل بالظن في الموضوعات مجمع عليه
وقد حكى جماعة من الاصحاب منهم المرتضى اجماع العلماء على ان الظن يقوم مقام العلم ويسد مسده
في كل موضع يتعذر فيه العلم وهذا منه وايضا فان الحاجة ماسة الى قبول خبر الواحد في اللغة
لتوقف الاحكام عليها وانسداد باب العلم بكثير منها ومع ذلك فلو كان العلم باللغة مكلفا به
لزم تكليف ما لا يطاق او سقوط التكاليف المبتنية على ما يتعذر فيه العلم على كثرتها وحيث ان
التكليف باق مع انتفاء العلم فالحجة هو الظن قطعا ويدل على حصول الظن وحجيته معا اطباق
علماء الامصار في جميع الاعصار على الحجية والاعتبار من دون توقف ولا انكار فان المفسرين
والمحدثين وعلماء الاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا
في وضع اللغات وتعيين معاني الالفاظ يستندون اليها باقوال اللغويين ويعتمدون عليها
ويراجعون الكتب المدونة في اللغة قد جرت عادتهم واستمرت به طريقتهم حتى انهم في مقام
التخاصم والنزاع في اللغة اذا استند احدهم الى نقل لغوي يوافق مقالته الزم به خصمه او
عارضه بنقل آخر يقابله ولم يقل هذا خبر واحد وهو لا يفيد الظن وعلى تقدير افادته الظن
فلا عبرة به اذ الحجة هو القطع دون غيره ولولا ان حصول الظن والحجية معا من الامور المقررة

يتمسكون فيهما صح

المعلومة لديهم بل الضرورية عندهم لما اسكتوا عن النكير ولا ظهر واما عندهم من الخلاف او التوقف
فان العادة قاضية بذلك فى مقام التشاجر والتنازع ولعدها لما وقع التخاصم بينهم فلم يخرجوا
عما ذكرنا من القبول والاذعان او الاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى تتبع وبالجملة فاعتماد
العلماء على اللغة واستنادهم اليها امر بيّن كفى العيان فيه عن مؤنة البيان واغنت جليته الشاهد
فيه عن اقامة الحجة والبرهان وناهيك فى ذلك اعتناء الاكابر والاماثل بجمع اللغة وضبطها
وتدوينها وحفظها حتى صنفوا فيها الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة وما فعلوا ذلك
الا ليكون الكتب المؤلفة فى هذا الفن مرجعا لمن بعدهم من العلماء ومنهلا لمن يأتى من الفضلاء
والادباء ليأخذوا منها ويصدروا عنها والمقصد الاقصى والغرض الاسنى من التصدى لهذا الجمع
والتأليف هو شرح القرآن والحديث وحل ما فيهما من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة على
ما صرحوا به فى خطبهم ومفتتح كتبهم ودل عليه اطرائهم فى وصف علم اللغة وفضيلته وذكر مزاياه
وخصائصه فانها باسرها راجعة الى امر واحد هو تيسير فهم الكتاب والسنة بهذا الفن ولذا
اقتصر كثير من اهل اللغة كابي عبيدة والمازني وقطرب وابي عبيد وابن قتيبة والتيمي و
الهروي وابن الاثير وغيرهم على ايراد غريب القرآن والحديث او غريب الحديث وحده ولم
يتعرضوا لما سوى ذلك لحصول الغرض الاصلى من اللغة بهذا المقدار وانتفاء المهمة فى غيره
ومن المعلوم ان الغرض المذكور انما يتأتى على تقدير حجية خبر الواحد وجواز التعويل عليه
فى اللغة فيجب القول بحجيته والا لزم ان يكون علم اللغة مع شرفه وتوقف الكتاب والسنة
عليه باطلا واتعاب العلماء فى تأليفه وتدوينه ضائعا مع ان تدوين اللغة قد حصل فى
المائة الثانية من الهجرة فى زمان الصادق والكاظم والرضى عليهم السلام وقد شاع غاية الشيوع
فى المائة الثالثة ولم ينقل عن الائمة ولا عن غيرهم من التابعين انكار ذلك اصلا بل ورد
عنهم ما يقتضى الحث على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من التتبع فى الاخبار
واعلم انه اذا تعارض النقل عن اهل اللغة فالواجب طلب المرجح والعمل بالراجح ويحصل

الترجيح بالعدالة وكثرة التتبع لكلام العرب والممارسة لفنون الادب وغلبة الضبط وقلة الخبط
بين الحقيقة والمجاز كما اتفق لكثير من المتأخرين وقرب العهد من العرب العرباء وكون الناقل عربيا
وان غلب عليه اللحن والتغيير فان حفظ الاصل معينٌ على التكميل وغير ذلك مما يوجب الظن فان
تساويا فالاقرب وجوب تقديم المثبت على النافي والبناء على الاعم مطلقا او من وجه كما فى لفظي
الصعيد والغناء فان اهل اللغة اختلفوا فى ان الصعيد وجه الارض او خصوص التراب وفى
الغناء انه الصوت المطرب او ترجيع الصوت فنقول الصعيد وجه الارض مطلقا والغناء الصوت
الذي فيه ترجيع او طرب وذلك لان ما يدعيه النافي شهادة على النفي ومرجعها الى عدم الوجدان
بعد الفحص وعدم الوجدان لا يقتضى عدم الوجود وقد ادعاه المثبت فيصدق وربما يقال ان
الواجب فى صورة التعارض الاخذ بما اتفق فيه القولان وترك ما اختلفا فيه لان اللغة توقيفية
والتعارض يوجب التساقط فلا يحصل التوقيف وفيه انه قد حصل بقول المثبت
وقول النافى لا يصلح للمعارضة كما عرفت وانما لم يشترط الايمان والعدالة فى نقل اللغة كما فى نقل الاحكام
لما مر من ان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب وفقد صفة العدالة فلو اشترطنا فيها وجود الوصفين لزم
عدم جواز التعويل على النقل الا فى الفرد القليل وهو فى قوة القول بالعدم لتبادر النقل فى اللغة و
ايضا فان الاجماع يدل على اعتبار خبر اللغوي ونقله وان كان فاسد المذهب وفاسقا بجوارحه ما لم
يعرف بتعمد الكذب اذ لم يعهد من العلماء فى العصر السابق واللاحق رد قول اللغوي لاجل ذلك وكذا
قضاء الضرورة وانسداد باب العلم فان فساد المذهب لا يمنع ظن الصدق وكذا الفسق بغير الكذب
فتأمل الثالث الترديد بالقرائن من غير ان يصرح بوضع اللفظ للمعنى كما فى الاطفال يتعلمون اللغات
واهل لغة يتعلمون لغة اخرى كالعجمي يتعلم العربية فان تعليم هؤلاء انما يكون بالترديد لامتناع
التصريح بالنسبة الى من لا يعلم شيئا ثم ان الترديد اما ان يكون من اهل اللسان اى من الذين يستشهد
بكلامهم ويعتد باستعمالهم كالعربي الفصيح او من غيرهم ممن له اطلاع على اللغة وله معرفة بها
وان لم يكن من اهلها وكل واحد من القسمين ينقسم الى قطعي وظني اما الاول فمناط القطع والظن كثرة

الاستعمال والترديد وقلتهما سواء حصلا من متعدد او واحد فانه قد يحصل القطع فيه من ترديد الواحد
اذا بلغ الترديد منه مرتبة الخبر الناشئ عن اعتقاده فان المفروض كونه من اهل اللسان ولا ريب انه
اذا اخبر احدهم بان هذا اللفظ موضوع لكذا وعلمنا بانه انما اخبر عما يعتقده فانه يحصل لنا العلم
بوضع اللفظ من خبره ذلك فكذا ما هو بمنزلته وربما لا يحصل القطع من المتعدد وذلك اذا كانت
الاستعمالات الصادرة عن المجموع اقل من الاستعمالات التي حصلت من الواحد وهذا القسم من
الترديد هو مستند اوائل اللغة فانهم انما حصلوا وضع الالفاظ من مخالطة اهل اللغة وتتبع استعمالاتهم
ولم يكونوا يسئلونهم عن الوضع فيخبرونهم بذلك ولئن كان ففي غاية القلة والندرة وحيث ان
مخالطة العرب وتتبع استعمالاتهم قد يوجب العلم بالوضع لكثرة الاستعمال والترديد بالقرائن
وهو الاغلب وقد لا يؤدي الى العلم وانما يحصل منه الظن لقلة وقوع الامرين ترى انهم يحكمون
بوضع الالفاظ ولا يتوقفون فيه ويدعون الظهور في البعض الاخر ولا يحكمون بالقطع بل ربما
اظهروا التردد والاشكال والاول من حجته على اشكال في الثاني دون الثالث كما لا يخفى واما الثالث
فحصول القطع فيه موقوف على امرين الاول كثرة الاستعمال والترديد كما في القسم الاول
والثاني كثرة المستعملين والمرددين بحيث يتحقق منهم التواتر لو اخبروا وذلك لان اقصى ما
هنالك ان ترديد الواحد في قوة اخباره الناشئ عن اعتقاده فكما ان اخباره بالوضع لا يفيد القطع
فكذا ما هو بمنزلته مع ان بين الخبر والترديد ههنا فرقا بينا فان الظاهر من الاخبار البناء
على العلم واليقين بخلاف الترديد بالقرائن فانه ربما يكون لثبوت الوضع عند المستعمل بالنقل
وغيره مما يفيد الظن فيتسع فيه دائرة الاحتمال وبذلك يحصل الظن الحاصل فيه ودعوى ان
الترديد ظاهر في القطع كالاخبار في حيز المنع ولو سلم فالظهور فيه ليس كالظهور من الخبر قطعا
فان قيل قد ذكر جمع من محققي الاصول ان طريق الترديد بالقرائن قطعي وهذا ينافي ما ذكرتم
من التقسيم لا يقال لعل المراد ان الترديد من جملة الطرق قطعا كالتواتر والاحاد لا انه مما يفيد
القطع لانهم قد ذكروا ذلك في الجواب عن حجة النافين للحقيقة الشرعية وقد اخذ فيها

ان طريق الاحاد

ان طريق الاحاد لا ينفع لعدم افادته القطع فلو كان الترديد ظنيا كان كالاحاد فلا يستقيم الجواب
المذكور قلنا المراد ان الترديد بالقرائن مما قد يفيد القطع ويحصل به العلم بوضع
اللفظ وهذا القدر كاف في صحة النسبة الى القطع في قولهم طريق قطعي والغرض منه انه ليس من
قبيل الاحاد الذي لا يفيد الا الظن على ما زعمه المستدل وليس المراد ان طريق الترديد لا يكون الا
قطعيا كالتواتر كيف وقد علمت ان الترديد قد لا يفيد الا الظن بالوضع ومع ذلك فلا يمكن
ان يدعى فيه القطع مطلقا واعتبار الانتهاء الى القطع فيه اصطلاحا مع بعده يقتضي خروج الظني
منه عن طريق الوضع لخروجه بهذا القيد وعدم دخوله في التواتر والاحاد قطعا مع
ان الظاهر كونه من جملة الطرق فان الظن الحاصل منه لا يقصر عن الظن الحاصل من خبر الواحد بل
قد عرفت انه ربما كان بمنزلة الخبر وفي قوته واعتبار الجزم مع ذلك دونه تحكم محض على ان اعتبار القطع
في مفهوم الترديد بالقرائن يقتضي ان يكون قولهم وهنا طريق قطعي بمنزلة ان يقال ان هذا
الطريق القطعي طريق قطعي ولا فائدة في هذا الحمل اصلا الرابع الاستقراء وهو العمدة في تحصيل
اللغة والمطالب الادبية وهو قد يكون قطعيا كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما
من المسائل المعلومة وقد يكون ظنيا كما في اكثر المسائل كما في اكثر المسائل التي اختلفت
فيها علماء العربية ولا نشترط في القطع كونه تاما كما ظن لانا نقطع برفع الفاعل ونصب المفعول وليس
الاستقراء فيهما بتام كيف ولو اشترط التمام لزم امتناع حصول القطع بواسطة الاستقراء
اذ لا حصر في استعمالات العربية مع ان العلماء كثيرا ما يدعون القطع في المسائل الادبية و
لا مستند لهم سوى الاستقراء وايضا فانا نفرق بالضرورة بين رفع الفاعل والعطف على
الضمير المجرور بدون اعادة الجار وليس الا للقطع بالاول دون الثاني والفرق بين هذا
الطريق وما قبله ان الاول لمن لا يعلم شيئا من اللغة وهذا للعالم في اللغة الطالب للزيادة
فيها وربما ظهر من بعضهم ان الترديد اعم من الاستقراء وما تقدم في الترديد من الاقسام
والاحكام مبني على هذا الاصطلاح والامر فيه هين اذ لا مشاحة فيه الخامس طريق اللزوم

الطريق الرابع

الطريق الخامس

وهو الاستدلال على الحقيقة اللغوية بانتفاء لازم المجاز كوجود العلاقة المصححة او القرينة الصارفة
كما اذا استعمل اللفظ فى اللغة فيما ليس بينه وبين المعنى الذى وضع له شيء من علائق المجاز
فان ذلك يقتضى ان الاستعمال على وجه الحقيقة اذ العلاقة من لوازم المجاز فيلزم من انتفائها انتفاء
المجاز لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وانتفاء المجاز يستلزم ثبوت الحقيقة لانحصار
الاستعمال الصحيح فى الحقيقة والمجاز فاذا انتفى الثانى منهما ثبت الاول قطعا ومثل هذا ما اذا
فهم اهل اللغة من اللفظ المستعمل معنى من غير ان يكون هناك قرينة تدل عليه كما لو قال الرجل
لغلامه ائتنى بكذا وسمى له شيئا فاتى به فانه يدل على انه حقيقة اللفظ فى ذلك اذ لو كان مجازا
لتوقف الفهم منه على نصب القرينة الصارفة كما هو شان المجاز وحيث لم يتوقف عليها كما هو المفروض فهو
حقيقة فى المعنى لانتفاء الواسطة كما عرفت السادس وجود علامات الحقيقة كالتبادر وصحة الاثبات
وعدم صحة السلب فى استعمالات اهل اللغة ويحصل العلم بوجودها فى اطلاقاتهم من استقراء ما يحكى
عنهم من المخاطبات نصا ونثرا وربما يحصل من النقل والاخبار ايضا وهو قليل السابع استنباط
العقل من النقل كما يقال ان الجمع المحلى باللام حقيقة فى العموم لدخول الاستثناء فيه لاى فرد يراد
الاستثناء هو اخراج ما لولاه لوجب الدخول ولازم ذلك ان كل فرد من افراد الجمع المحلى باللام
ما يجب دخوله فيه لولا الاستثناء ولا يجب دخوله فيه الا واللفظ متناول له بالوضع وهو معنى العموم وكما
يقال الخمر فى اللغة ليس مقصورا على المتخذ من العنب لانه قد جاء فى اللغة موصوفا بهذا الوصف والاصل
فى الوصف التخصيص والاخراج او انه قد استثنى منه التمري والاصل فى الاستثناء الاتصال فعلم ان
للخمر نوعا آخر غير المتخذ من العنب ايضا ومن هذا القبيل استدلال الفقهاء بصحة الحمل فى القضايا
الكلية الواردة فى كلام الفصحاء على ان المحمول موضوع لما يعم الموضوع او يساويه فانه قد يقال
انه قد ورد فى اللغة حمل احد المفهومين على الآخر كليا والحمل كليا لا يصح عقلا الا اذا ساوى
المحمول الموضوع او كان اعم منه فعلم انه لم يوضع فى اللغة لما هو اخص منه لا يقال هنا كلها تمسك
بالادلة العقلية فى المطالب الوضعية التى لا مدخل لها سوى النقل على ما صرح به لان الحجة فى ذلك

الطريق الثاني

الطريق السابع

علي ١٧

للحمل النقل

كما هى المقدمات النقلية وما يلزمها من اللوازم اليقينية البينة اللزوم لها ولوازم النقليات حجة فى
المطالب الوضعية لان حجية الملزوم تستلزم حجية اللازم والا لزم بطلان اللزوم او انفكاك
اللازم عن الملزوم مع ان الممتنع فى الوضعيات هو الدليل العقلى المحض كما صرح به وهذا لا يقتضى
انحصار الدليل فى النقلى المحض كيف والنقل لا يستقل بالدلالة فى شيء من المطالب بل لا بد فى ذلك
من حكم العقل وتصرفه وما قيل من ان معرفة اللغة اما بالنقل المحض او بمعونة من العقل فالمراد منه
انها اما بصريح النقل كما يقال هذا موضوع لذلك او بانضمام مقدمة عقلية اليه كما فى غيره وان كان
للعقل دخل فى كلا القسمين كما لا يخفى الثامن الاستصحاب وهو انه يثبت الوضع للمعنى عرفا فيحكم
بثبوته لغة ايضا لان الاصل عدم النقل وهذه طريقة معروفة فى الاصول وقد بنوا عليها كثيرا
من المطالب الوضعية كوجود الفاظ العموم وكون الامر للوجوب والنهى للتحريم مما سياتى فى محله ان شاء الله
وطريق معرفة الحقيقة العرفية وجود علامات الحقيقة وامارتها وهى ثلاثة الاول التبادر وهو
فهم المعنى من اللفظ مع التجرد من القرينة او قطع النظر عنها وانما كان ذلك علامة الحقيقة لان
استفادة المعنى من اللفظ اما ان تكون لمناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى تقتضى الانتقال من اللفظ اليه
كما ذهب اليه بعض الناس اولا وعلى الثانى فلا بد من الوضع لان الفهم بدون الوضع والمناسبة مستحيل قطعا
لعدم الربط بين اللفظ والمعنى على هذا التقدير ثم انه ان استقل الوضع بافادة المعنى المراد ولا يتوقف
على القرينة الصارفة عن غيره وذلك لان الوضع له وهو الحقيقة او لا يستقل بل يكون موقوفا عليها لان الوضع
ليس له بل لما يشاكله ويناسبه وهو المجاز ولما كان القول بالدلالة الذاتية باطلا كما عرفت وكان
المفروض ههنا حصول الاستفادة من مجرد اللفظ بدون توسط القرينة كان السبب فى فهم المعنى وضع اللفظ له
فيكون حقيقة والاعتراض عليه من وجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ فى الدلالة الوضعية موقوف على العلم بالوضع
لان الدلالة الوضعية على ما صرح به فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع فلو كان
العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى كما ذكرتم لزم الدور وجوابه لنا انا لا نسلم توقف الفهم فى الدلالة
الوضعية على العلم بالوضع فان الاشتهار يقتضى تبادر المعنى وفهمه من اللفظ المجرد قطعا لحصول المؤانسة

الطريق الثامن

لوجوده

بيان انه ... تصحيح الحقيقة العرفية

اما ان يكون

الموجبة للتفاهم والتفاهم للاشتهار لا يتوقف العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع وتحقيقه ان وضع اللفظ
بتعيينه بازاء المعنى او لتحقق الغلبة والاشتهار فيه وعلى الثاني فسبب الفهم هو نفس الغلبة والاشتهار وكذا على
الاول ان كان فهم المعنى بعد حصول الامرين واما اذا كان قبلهما كما في اوائل الاستعمال ففهم المعنى هو موقوف على
العلم بالوضع اذ لا سبب للفهم سوى ذلك فعلم ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا بل انما يتوقف عليه في
صورة نادرة من كون الوضع تعيينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار نعم حصول الفهم مطلقا موقوف
على نفس الوضع اما فيما اذا كان موقوفا على العلم بالوضع كما في هذه الصورة فظاهر واما اذا كان بالغلبة والاشتهار
فلان الوضع اما ان يحصل بهما او بالتعيين السابق عليهما وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع بالاشتهار وعلى الثاني
فالسبب القريب في الفهم وان كان هو الاشتهار لكن لما كان الاشتهار فرع التعيين كان التعيين سببا بعيدا في الفهم
فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة وبهذا الاعتبار كانت الدلالة منسوبة اليه لا باعتبار
العلم كما ظن وكيف في القول باعتبار العلم مع القول بان التبادر علامة الحقيقة دور صريح لا مدفع له وكون التبادر
علامة مما اتفق عليه الجمهور بل الظاهر انه لا خلاف فيه اصلا فلم يبق الا القدح كما في توقف الدلالة على العلم وعدم اعتبار
العلم بالوضع في دلالة اللفظ لا يستلزم كون الوضع بمجرده كافيا في حصول الفهم اذ لا بد من تعلق بالسامع
فان وضع اللغات متحقق ولا يفهمها كل احد وكان الذي اعتبر العلم بالوضع انما اراد هذا التعلق الذي هو بمنزلته
نظرا الى ان مجرد الوضع لا يكفي في حصول الفهم وهذا مما لا غبار عليه الثاني النقض بالمشترك فانه
حقيقة في معانيه ولا يتبادر شيء منها الى الذهن وجوابه ان التبادر انما جعل علامة للحقيقة والعلامة انما يلزم
فيها الاطراد دون الانعكاس فلا يلزم من عدم التبادر انتفاء الحقيقة والتحقيق ان التبادر معتبر في
المشترك فانه انما يتوقف على القرينة في تعيين المراد منه لا في فهم المعنى وقد عرفت ان الارادة خارجة عن
الدلالة وبهذا يحصل الجواب عما اورد النقض على دليل المجاز اعني عدم التبادر كما يظهر من بعض الاصوليين لكن
الحق ان المجاز تبادر الغير لا عدم التبادر لتحققه في اللفظ الموضوع قبل اشتهاره فيما وضع له فانه لا يتبادر
منه المعنى في محل الحاجة الى العلاقة مع انه حقيقة بنقل اهل اللغة ومنهم من جعل علامة الحقيقة عدم تبادر الغير
ليدخل المشترك فانه يصدق على كل واحد من معانيه انه لا يتبادر غيره ولكن لم يتبادر هو وفيه ان دخول المشترك

لا يتوقف على ذلك

١٣

لا يتوقف على ذلك لتحقق التبادر فيه كما عرفت وايضا فان اللفظ الموضوع لمعنى المستعمل في
غيره قبل اشتهاره فيه فانه يصدق عليه انه لا يتبادر منه غيره مع انه مجاز قطعا وقد ظهر من ذلك
ان علامة الحقيقة والمجاز ليس تبادر المعنى وعدم تبادره ولا تبادر الغير وعدمه بل تبادر المعنى وتبادر
غيره وان النقض بالمشترك مندفع مطلقا سواء ورد على الحقيقة او على المجاز فتأمل الثالث
النقض بجزء المعنى ولازمه فانه يتبادر من اللفظ المجرد عن القرينة وليس بحقيقة فيه بل في الكل
والملزوم وجوابه ان التبادر هو فهم المعنى من الموضوع بلا واسطة غيره وفهم الجزء و
اللازم انما يحصل بتوسط الكل والملزوم ولو قلنا باعتبار الارادة في الدلالة انتفت
الدلالة في الجزء واللازم رأسا لانهما على هذا انما يفهمان غير مرادين ويرادان غير مفهومين
الرابع النقض بالمجاز المشهور فان المتبادر منه هو المعنى المجازي ولذا كان الحمل
على الحقيقة فيه محتاجا الى القرينة وجوابه ان الشهرة في المجاز المشهور قرينة المجاز على ما صرحوا
به فانهم قالوا لا فرق بين المجاز المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة وانما الفرق ان القرينة
في المجاز المشهور هي الشهرة بخلاف غيره وقيل ومعنى كون الشهرة قرينة ان فهم المعنى يتوقف على اعتبارها
والالتفات اليها وليس معناه ان الفهم يحصل بها مطلقا اذ لو بلغ اللفظ في الاشتهار الى حد لا يحتاج
معه الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة ولم يكن من المجاز في شيء ثم ان هذه القرينة لما كانت لازمة
للفظ غير منفكة عنه كان الحمل على خلاف ما تقتضيه محتاجا الى قرينة يزول بها حكمها وارادة
المعنى الحقيقي من المجاز المشهور انما يفتقر الى هذه القرينة لا الى قرينة الفهم والدلالة كما في
المجاز والمنافي للحقيقة هو الاحتياج الى القرينة في الفهم والدلالة ففي المجاز المشهور كل من
الحقيقة والمجاز يفتقر الى القرينة الا ان الامر بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما به يتم الامر
المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما به يزول المانع عنها هذا والحق ان المجاز المشهور ليس
بثابت وان كان مشهورا فان الاشتهار ان بلغ حدا يتبادر منه المعنى كان حقيقة كما اعترفوا
به والا لم يؤثر في فهم المعنى وان الالتفات مع اليه على ما يحكم به الوجدان ووجود شهرة في

يفهم بها المعنى مع الالتفات والملاحظة لابد وبهما مجرد فرض لا تحققه الثانية من علامات
الحقيقة عدم صحة السلب وذلك كما في الانسان يطلق على البليد ولا يصح سلبه عنه والحمار يطلق
عليه ويصح سلبه عنه فالاول حقيقة والثاني مجاز والوجه في ذلك ان وضع السالبة الحملية لسلب
المحمول عن الموضوع في نفس الامر فلا يصح استعمالها حقيقة الا اذا تحقق السلب كذلك فلو اطلقت
وجب الحمل عليه لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واعترض بان صحة السلب انما يعلم اذا علم ان اللفظ عدم
اللفظ حقيقة في المعنى فان المعنى المجازي يصح سلبه قطعا فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا على
العلم بعدم صحة السلب لزم الدور ومثله الكلام في صحة السلب فانه انما يعلم اذا علم انه ليس شيئا
من المعاني الحقيقية فلو كان العلم بذلك موقوفا على صحة السلب لزم الدور وبتقرير اخر ان اريد
بالمعنى الذي يصح سلبه او لا يصح جميع المعاني حقيقية كانت او مجازية فلا ريب في فساد الحكم بالصحة
او عدمها وان اريد منه المعنى الحقيقي خاصة فهو ظاهر وايضا فان اللفظ المستعمل في الجزء او اللازم دوم
المحمول كالانسان في الناطق والكاتب لا يصح فيه السلب وهو مجاز والجواب عن الاول من
وجهين احدهما ان المراد صحة السلب وعدمه في العرف على الاطلاق اي في الكلام المجرد عن
القرينة ونحو فلا دور ولا اشكال وذلك لانه اذا صح في العرف ان يقال للبليد ليس بحمار مع
تجرد الكلام عن القرينة المعينة للمراد علم ان الحمار لم يوضع لما يتناول البليد والا لم يصح سلبه
عنه الا بقرينة واذا لم يصح في العرف ان يقال له ليس بانسان مع التجرد علم ان الانسان موضوع
لما يتناوله والا لصح سلبه عنه من غير قرينة وذلك واضح وثانيهما ان المراد من صحة السلب
صحة سلب المعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر لا مطلق المعنى حتى يلزم فساد الحكم بالنفي ولا
خصوص المعنى الحقيقي ليلزم الدور في العلامة وتوضيح ذلك انا نفهم ان في اطلاق الحمار
على البليد قد لوحظ معنى الحيوان الناهق فان اطلاقه عليه انما هو بهذا الاعتبار مع انه يصح سلب
هذا المعنى بعينه عنه في نفس الامر فيقال للبليد ليس بحمار اي ليس بحيوان ناهق في نفس الامر فيكون
مجازا فيه اذ لو كان حقيقة لكان البليد حمارا اي حيوانا ناهقا في نفس الامر هذا والمفروض

خلافه واذا

خلافه واذا عرفت معنى صحة السلب الذي هو علامة المجاز تبين لك المراد من عدم صحة السلب
الذي هو علامة الحقيقة وقد اجيب في المشهور عن هذا الاعتراض بوجهين احدهما ان سلب
بعض المعاني الحقيقية كاف في الدلالة على المجاز اذ لو كان حقيقة ايضا لزم الاشتراك المرجوح
بالنسبة اليه والثاني ان الدور انما يلزم لو اطلق لنا اللفظ لمعنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز
اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ثم استعمل اللفظ في مورد ولم يعلم اي المعنيين هو المراد
امكن ان نعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو المجاز فيعلم ان هذا اللفظ في هذا المحل مجاز
وفيهما نظر اما الاول فلانه تمسك باصل الاستعمال المقصود في اثبات الحقيقة والمجاز بالامارات
والعلامات على ان ذلك انما يندفع به الدور في علامة المجاز اعني صحة السلب بناء على انه قد يعرف
بها كون اللفظ مجازا لا استعمل فيه بعد العلم بانه في المسلوب حقيقة بنص اهل اللغة او بعلامة اخرى فيما
واما الدور في علامة الحقيقة فلا يندفع اذ لا يتحقق العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن
المعنى ما لم يعلم كونه منها والمفروض حصول العلم به من العلم بعدم الصحة فالدور باق لم يندفع
واما في الثاني فلان العلامة انما تطلب في مقام الشك في الوضع والتردد في ان اللفظ المستعمل
في المعنى حقيقة فيه او مجاز واما مع العلم بان اللفظ حقيقة في هذا المعنى مجاز في الاخر فالحاجة
الى العلامة منتفية قطعا اذ مع امكان ارادة الحقيقة يتعين الحمل عليها لكونها الاصل وبدونه
يكون امتناع الحقيقة قرينة للحمل على المجاز وليس هذا من العلامة في شيء والا لزم ان يكون كل
قرينة علامة مع ان ذلك لو صح لاقتضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من عدم
الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى الحقيقي علامة المجاز وصحة سلب المعنى المجازي علامة الحقيقة
وعدم صحة السلب بالعكس وهم لا يقولون بذلك فانهم خصوا صحة السلب بالمجاز وعدمها بالحقيقة
الثاني بان ذلك انما يتجه لو كان المراد صحة السلب باعتبار حمل الشيء على ما هو مغاير له كما في
قولك زيد ليس بحمار اذا اردت به سلب مفهوم الحمار عن ذات زيد اما لو اريد صحته باعتبار حمل
الشيء على ما هو هو كما تقول البليد ليس بحمار اي مفهوم البليد ليس هو مفهوم الحمار وبان الاعتبار من الحمل على التغاير فان

ذلك لا يتجه اصلا لان علامة الحقيقة على هذا التقدير عدم صحة السلب بكلا الاعتبارين او باعتبار الحمل على النفس فقط فانها لم يوجد في صورة استعمال اللفظ في جزء المعنى اولازمه لامتناع حمل الكل والملزوم عليهما بهذا الاعتبار وان صح بالاعتبار الآخر ويمكن ان يقال ان العلامة عدم صحة السلب بمعنى الحمل على المغاير لكن لا مطلقا بل باعتبار الاتحاد مع المستعمل فيه بحسب المفهوم وح فلا اشكال في صحة العلامة بذلك الاعتبار ايضا ولا يذهب عليك ان هذا النقض لو صح فلا يقتضي سقوط اثر هذه العلامة بالكلية بل فيما اذا تحقق التصادق بين المعنى المسلوب والمستعمل فيه اذ لا ريب في صحة العلامة مع تباين المعنيين وح فيمكن الجواب بتخصيص العلامة ايضا لكنه خلاف المعروف من القوم فلا تغفل الثالثة الاطراد وهو ان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال في مورد مجوزا لاستعماله في كل ما يشاركه في ذلك المعنى كالعالم لما صدق على زيد لعلمه صدق على كل ذي علم لذلك كذا قيل وفيه نظر لان المجاز قد يطرد اما على القول بان المصحح للتجوز هو العلاقة فظاهر واما على القول بوجوب نقل الآحاد فلان المراد منه نقل نوع العلاقة كالاسد في نوع المعنى كالشجاع وليس المراد شخص اللفظ والمعنى والا لزم انسداد باب المجاز بالكلية نعم عدم الاطراد وهو ان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في آخر مع وجود ذلك المعنى فيه علامة المجاز لما علمت ان المصحح في الاستعمال هو العلاقة دون الوضع لان التخلف عن الوضع ممتنع لعدم انفكاكه عن الاذن في الاستعمال بخلاف العلاقة فان التخلف عنها جائز عقلا بل واقع لغة لا يقال لعل القائل بان الاطراد علامة الحقيقة جعل العلامة وجوب الاطراد لا الاطراد ولا ريب في كونه من خواص الحقيقة وح فلا يرد الاعتراض بان المجاز قد يطرد لانه وان اطرد فلا يجب اطراده لانا نقول العلم بوجوب الاطراد موقوف على العلم بالوضع الذي هو سببه اذ بدونه يجوز العقل كونه اتفاقيا غير واجب فلو كان العلم موقوفا على العلم بوجوب الاطراد على ما يقتضيه الحكم بكونه علامة لزم الدور واعترض على الحكم بان عدم الاطراد علامة المجاز بان السخي يطلق على غير الله تعالى المجود واسم جواد ولا يقال له سخي وكذا الفاضل يطلق لا

عليه للعلم والله

عليه للعلم والله تعالى عالم ولا يقال له فاضل والقارورة تطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة والجواب ان الامتناع في الاولين لمنع الشرع لكون اسماء الله تعالى توقيفية واللغة بناء على ان السخي اسم للجواد الذي من شانه البخل والفاضل للعالم الذي من شانه الجهل وفيهما كلام خير لنقله في العرف العام الى المعنى الخاص المختص بالزجاج قيل وقد يعرف المجاز بجمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقة ووجه الدلالة انه لا يكون متواطيا فيهما فاما مشترك او حقيقة ومجاز والاشتراك مرجوح بالنسبة الى المجاز فيتعين المجاز مثاله الامور جمعا للامر بمعنى الفعل ويمتنع فيه الاوامر الذي هو جمع الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه باتفاق وهنا لا ينعكس اذ المجاز لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمر في الاسد وبالتزام تقييده فلا يستعمل في ذلك المعنى عند الاطلاق نحو نار الحرب وجناح الذل وبكون اطلاقه لاحد مسمييه موقوفا على تعلقه بالآخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يقال مكر الله ابتداء وفي الجميع نظر اما في الاول فلانه تمسك بالاستعمال وليس من العلامة في شيء ولو كان فلا اثر لاختلاف الجمع اذ رجحان المجاز يقتضي الحمل عليه كلما دار اللفظ بينه وبين الاشتراك سواء الجمع وغيره واما في الثاني فلان التقييد غير ملتزم فيما ذكر ولا في غيره من المجازات فانه يصح ان يقال اوقد العدو نارا واطفا الله تلك النار قال الله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله وقال واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين نعم لا بد في المجاز من القرينة والقرينة لا تسمى قيدا ولو اريد ذلك لوجب ان يقال التزام القرينة مكان التزام التقييد واما في الثالث فلمنع التوقف وعدم تسليم الالتزام وكفى شاهدا على ذلك قوله تعالى افامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله ولعل المراد من الالتزام والتوقف عليه الاستعمال على هذا الوجه وندرة خلافه فلا يتوجه ما ذكر لكن في دلالة الغلبة على المجازية نظر واعلم ان المجاز كالحقيقة قد يعرف بالضرورة من اللغة كالاسد في الشجاع واليد في النعمة والغيث في النبات والاصابع في الانامل وبنقل اهل اللغة على انه مجاز كان يصرحوا باسمه او حده او خاصته وقد يشكل التمييز بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث ان الاكثرين خلطوا بين

بيان انه يعرف المجاز

المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا اذ لم يصرحوا اذ لم يصرحوا بالاسم ولا بالحد
والخاصة الا نادرا لكن الظاهر انهم متى قالوا اسم لكذا وكذا فانما يعنون به الحقيقة واذا قالوا قد
يقال لكذا وقد يطلق على كذا وجاء او يجيء لكذا فانما يعنون المجاز وقد ذكر بعض المحققين ان اول
ما يذكرونه في العنوان مقدما على غيره فهو المعنى الحقيقي لبعد تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر
وكذا كون الجميع مجازات وهو قريب ثم اعلم ان بعض الناس ذهب الى ان اللغة تثبت بالقياس
اذا كان بين الاصل والفرع جامع يصلح للعلية كتسمية النبيذ خمرا الحاقا له بالعقار لمعنى مشترك هو
التخمير للعقل وكذا تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا لجامع الايلاج المحرم والاخذ بالخفية
واستدلوا عليه بدوران التسمية مع المعنى وجودا وعدما وبقياس اللغة على الاحكام واجاب
الجمهور عن ذلك بان الدوران منقلب وحكم الاصل في القياس ح باطل ولو سلم فهو قياس مع
الفارق لان المستند هناك هي الادلة الشرعية وهي ههنا مفقودة وسيجي لهذا زيادة تحقيق
في مسئلة الدوران انشاء الله تعالى **قوله** واما الشرعية ففي وجودها خلاف والحق وجودها
اعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى مخاطب يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حال صدور
الخطاب وتوجيه الكلام لان الغرض من القاء الكلام الى المخاطب تفهيم المعنى والدلالة على ما هو
المقصود والمراد ومن المعلوم ان ذلك انما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده والاوضاع
المعلومة لديه فيجب الحمل عليه تحصيلا للغرض وصونا لكلام الحكيم عن اللغو والعبث لان الحمل على
ما لا يفهمه المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل
وانزال الكتب هذا وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الحديث
ان الله اجل من ان يخاطب قوما بخطاب ويريد منه خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه واذا ثبت
ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الخطاب فتكليف الغائب والمعدوم انما
يعلم بتحصيل فهم الحاضر المخاطب مع ضم مقدمة اخرى هي ان تكليف الغائبين والمعدومين هو
تكليف الموجودين والحاضرين وذلك انه ان لم يكن الغائب تابعا للحاضر في التكليف فاما ان يكون

الحاضر تابعا للغائب

الحاضر تابعا للغائب في ذلك او يكون كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات بان يحمل
كل منهما تلك الخطابات على مقتضى اصطلاحه وعرفه وكلا الامرين ح باطل اما الاول فلان تكليف
الحاضر بتحصيل فهم الغائب والمعدوم تكليف بالمحال لعدم التمكن من المعرفة ولزوم التكليف بالامور
المتناقضة واما الثاني فلاشتراك التكليف واتحاده في جميع الازمنة باجماع المسلمين بل الضرورة
من الدين ولما ورد من ان حلال محمد صلعم حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة
وان حكمي على الحاضر حكمي على الجماعة ومن الامر بتبليغ الشاهد الغائب في النصوص المتواترة ولما
يلزم من الهرج والفساد الظاهر بتغير العرف واختلاف الاصطلاحات وعن الصادق ع ان
حكم الله في الاولين والاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون
ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل
عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون وحيث كان التكليف مشتركا بين الحاضرين والغائبين
متحدا بالنسبة الى الجميع ولم يكن الحاضر مكلفا بتتبع فهم الغائب وتحصيله كان الغائب مكلفا
بتحصيل فهم الحاضر لا محالة وكان تكليفه ابدا محصلا من ترتيب مقدمتين احدهما ان هذا الحكم
المعين هو حكم الله في حق الحاضر والثانية ان حكم الله في حق الحاضر هو حكم الله في حقه لينتج ان
هذا الحكم المعين هو حكم الله في حقه والمقدمة الثانية مما لا ريب فيه لما عرفت من اشتراك التكليف
واتحاده بالنسبة الى الجميع فالعمدة اذن تحصيل فهم الحاضرين وبيان الطريق الى ذلك ليصح
الحكم في المقدمة الاولى ايضا ويصح الاستدلال بالقياس المذكور وذلك قد يكون معلوما كما
في الالفاظ الباقية على معانيها الاصلية التي لم يعرض لها التغيير والنقل في الشرع او العرف
كلفظ الماء مثلا والارض والتراب وغيرها وقد يكون مشتبها لبعد العهد واحتمال النقل
والتغيير وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الالفاظ المستعملة في الخطابات الشرعية اربعة اقسام
الاول ان يكون المعنى المتفاهم منه حال الخطاب هو المعنى المفهوم عندنا لم يحصل فيه نقل ولا تغيير
وهذا هو اكثر الالفاظ المتكررة الثاني ما يكون المعنى المفهوم منه حال الصدور مغايرا لما يفهم

منه عندنا كالرطل والاوقية والدرهم ونحوها فانا نعلم ان هذه الالفاظ في زمن الصدور كانت
موضوعة لما يغاير المفهوم منها في هذا الزمان الثالث ما ثبت له عندنا معنى معلوم ولم
نعلم ان معناه في زمان الصدور هو هذا المعنى او غيره كصيغة الامر والنهي والفاظ العموم
وغيرها مما ثبت كونها حقائق فيها في اللغة ام في غيرها الرابع ما علم فيه النقل والتغيير لكن
حصل الشك في مبدأ حصولهما بحيث يتردد في تقدمه على صدور تلك الالفاظ وتاخره عنه — الثالث / الشك
ومحل النزاع من هذا القبيل ظاهر فانا نقطع بان الصلوة والزكوة والحج مثلا موضوعة في اللغة
لمعنى الدعاء والنماء والقصد وكذا نقطع بنقلها الى الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال
والمناسك المعروفة وانما حصل الشك في ان نقل تلك الالفاظ هل كان متحققا زمان صدور
الخطابات الشرعية المشتملة عليها لتكون حقائق شرعية ام لا بل كانت تلك الالفاظ باقية
على معانيها اللغوية زمان الصدور ثم حدث النقل والتغيير في زمان المتشرعة ليكون حقائق
عرفية والحال في القسم الاول ظاهر واما الثاني فان كان المعنى المفهوم حال الصدور معلوما
عندنا بالتتبع والنقل تعين حمل اللفظ عليه والا لحقه حكم المجمل ولا يجوز حمله على المتفاهم في هذا
العرف على كل حال واما الثالث فالواجب منه حمل اللفظ على ما يفهم منه في العرف العام بناء على
ان ذلك هو المفهوم منه بحسب اللغة وفي صدور اللفظ ايضا وذلك لان اللفظ المفروض من الالفاظ — زمانه
الموضوعة في زمان الصدور لكونه مستعملا فيه بالغرض استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح منحصر
في الحقيقة والمجاز وكلاهما يستلزم الوضع فهو موضوع اما لهذا المعنى او لغيره والثاني يستلزم
النقل وتعدد الوضع وهو خلاف الاصل والظاهر فيتعين الاول وهو المطلوب واما الرابع
فمقتضى الاصل فيه حمل اللفظ على المعنى الاول لان المفروض كونه حقيقة فيه مجازا في الثاني بحسب اللغة
وصيرورته حال الصدور حقيقة في الثاني مجازا في الاول بتصرف الشارع او غيره على العكس
مما كان عليه امر معلوم لحصول الشك في مبدأ النقل والتغيير كما هو المفروض فيجب الحكم ببقاء الاول — غيره
وانتفاء الثاني اذ الاصل تاخر الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع ومن هذا القبيل يعلم

ان

ان نفي الحقيقة الشرعية هو مقتضى الاصل والقاعدة لكن هنا ادلة وامارات يظهر منها حصول النقل والتغيير
في زمان الشارع كما يدعيه المثبتون للحقيقة الشرعية ولولاها لكان القول بالنفي هو المتجه احدها — الدليل الاول
وهو المعتمد الاستقراء فانا نجد هذه الالفاظ في الكتاب العزيز والسنة النبوية واستعمال
الصحابة والتابعين قد استعملت في المعاني الشرعية الحادثة غالبا ونرى ان استعمالها في المعاني
اللغوية ايضا في غاية الندرة والقلة حتى كان انه لا يوجد منها في الكتاب والسنة عين ولا اثر
وهذا دليل على ان الشارع بنى الامر على هجر المعاني اللغوية ونقل تلك الالفاظ الى المعاني الحادثة
في اول الامر وليس هذا بادون من الاستقراء الحاصل من استعمالات ارباب العلوم والصنائع والحرف
فان اصطلاحاتهم انما تعرف غالبا من تتبع استعمالاتهم وتصفح اطلاقاتهم ولئن وقع التصريح من ارباب
العلوم في بعض الالفاظ فانا نعلم ان الجميع بل الاكثر لم يحصل بواسطة التصريح بل انما حصل الاكثر بالتتبع والاستقراء
بل الظاهر ان الاستقراء هنا اقوى منه في الصنائع والعلوم اذ المعاني اللغوية باقية فيها غير مهجورة فان
الفعل مثلا وان كان عند النحاة اسما للكلمة المعروفة الان استعماله في الحدث شائع معروف حتى ان النحويين
كثيرا ما يستعملون الفعل ويريدون الحدث بخلاف الصلوة والزكوة فان استعمالها في معانيها الاصلية كاد ان يهجر — شرع
بالكلية سيما في كلام الشارع واصحابه الثاني ان هذه المعاني الحادثة التي اثبتها الشارع مما يتوفر — الدليل الثاني
الدواعي الى التعبير عنها لمسيس الحاجة اليها وكثرة ما لها من الاحكام والتوابع وعظم الخطب بها حتى
لا يقبل فيها عذر الجاهل فكان الواجب على من سنها بمقتضى الحكمة ان يضع بازائها الفاظا يستغني بها
عن تجشم مؤنة القرائن في الاستعمالات المتكررة التي لا تتناهى فان الاحتياج الى الوضع في هذه
المعاني لا يقصر عن الاحتياج في الامور الضرورية التي لا يتم بدونها التكلم والمخاطبة فكما ان الوضع
يجب هناك فكذا يجب ههنا مع ان العادة قاضية بالوضع في مثل ذلك الثالث انا نقطع — الدليل الثالث
بتحقق الغلبة والاشتهار في مثل الوضوء والغسل والصلوة والزكوة والالفاظ المتكررة الكثيرة
الدوران في كلام الشارع واصحابه ومع الغلبة والاشتهار فلا ريب في تحقق التبادر الذي
هو علامة للحقيقة فان التبادر انما يحصل بهما ويتسبب عنهما على ما سبق تحقيقه ووجود العلة

الدليل الرابع

يستلزم وجود المعلول الرابع ان كثيرا من العبادات كالصلوة والصوم والحج والوضوء والغسل كان ثابتا في الشرايع السابقة معروفا عند الامم السالفة بل ربما ظهر من بعض الاخبار ثبوت بعضها في الجاهلية عند مشركي العرب ومع ذلك فلا يبعد دعوى كونها حقيقة قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله فكيف بها بعد البعثة وانتشار الشريعة وقد يقال ان ثبوت المسمى في الامم السالفة لا يدل على ثبوت التسمية عندهم اذ من الجائز ان يكون تعبيرهم عنها بغير هذه الالفاظ بل الظاهر ذلك لان لغتهم غير العربية ويمكن دفعه بان الظاهر لغتهم كانوا اذا ارادوا التعبير عن تلك المعاني باللغة العربية يعبرون بهذه الالفاظ وهذا كاف في ثبوت التسمية قبل البعثة

الدليل الخامس

الخامس ان المسئلة من الموضوعات وهي مما يكتفى فيه بالظن وهو حاصل في جانب الاثبات لشهرته وشذوذ القول بالنفي فان الامدي والرازي وغيرهما انما نسبوا القول به الى القاضي ابي بكر ولم يسندوا الخلاف في ذلك الى غيره فظاهرهم ان القول بنفي الحقيقة الشرعية مخصوص به وقد حكى جماعة من علمائنا كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن ادريس وغيرهم اجماع العلماء على ثبوت الحقيقة الشرعية او الحمل على المعنى الشرعي في بعض الالفاظ وليس الا لعدم الاعتداد بالمخالف على ان القولين لو تكافئا في الشهرة لكان الواجب ترجيح قول المثبت ايضا لتقدم الاثبات على النفي كما ذكرنا في تعارض النص عن اهل اللغة ولا يعارض الوجوه المذكورة تعارض اصالة تاخر الحادث وبقاء الثابت لان الاصل انما يكون حجة في مقام الشك وهو مرتفع بما ذكرنا وما احتج به النافي من انه لو نقلها الشارع الى غير معانيها لفهمها المخاطبين بها لكونهم مكلفين بما تضمنته والفهم شرط التكليف ولو فهموها لنقل الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل الينا فاما بالتواتر او بالآحاد والاول لم يوجد والا لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد العلم مع ان العادة قاضية في مثله بالتواتر وانه لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ باللغات بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض وكونها غير عربية تستلزم ان لا يكون القرآن المشتمل عليها عربيا وقد قال الله تعالى

انا انزلناه قرآنا

٩

انا انزلناه قرانا عربيا فهو ضعيف جدا وقد اجيب عن الاول بوجوه الاول ان اشتراط التكليف بالفهم انما يقتضي تفهيم تلك المعاني المرادة وكان ذلك يحصل بتفهيم النقل والوضع فلكنا يحصل بالبيانات النبوية فلا يلزم من نقلها الى تلك المعاني تفهيم ان تلك المعاني موضوعة لها منقولة اليها واعترض بان الخلاف في الالفاظ المجردة عن القرائن كما ذكره غير واحد من الاصوليين في تحرير محل النزاع وح لا يمكن ان يقال انه حصل تفهيم المعاني بالبيانات النبوية اذ في كل موضع وقع البيان تحقق القرينة والكلام فيما لا قرينة فيه ولو قيل انه تحقق البيان في جميع الالفاظ فبعد تسليمه كلام آخر غايته انه لا فائدة في محل النزاع لان هذا الاستدلال غير صحيح ورد بان وقوع البيان النبوي في جميع الالفاظ انما يقتضي وجود القرينة عند المخاطبين بها وذلك لا يقتضي وجودها عندنا ايض فان عادة الرواية انما جرت بنقل الخطابات الشرعية دون القرائن الحالية والمقالية فلا يلزم من تحقق البيان النبوي في جميع الالفاظ انتفاء الفائدة في هذه النزاع اذ يكفي فيه وجدان الخبر مجردا عن القرينة عندنا فانه يحمل على المعنى الشرعي على القول بالثبوت واللغوي على النفي وايض فان النزاع كما عرفت انما هو في هذه الالفاظ المتداولة على السنة المتشرعة انها موضوعات شرعية او مجازات لغوية وهذا لا يتوقف على كون بعض تلك الالفاظ مجردا عن القرينة اذ لو فرض تحققها في جميعها كان النزاع بحاله غايته ان يكون عديم الفائدة ح وذلك لا ينفي اصل النزاع وغرض النافي ليس الا نفي كون تلك الالفاظ حقائق شرعية فلو بني الكلام على وجود اللفظ المجرد عن القرينة لا تجه ان يقال ان ذلك انما دل على انتفاء النقل على هذا التقدير وهو غير مسلم وان لزم منه انتفاء الفائدة في النزاع كما لا يخفى الثاني انا لا نسلم ان الشارع لو نقل تلك الالفاظ الى غير معانيها وفهمها المخاطبين بها لنقل ذلك الينا قوله لمشاركتنا لهم في التكليف قلنا ذلك انما يقتضي الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل العلم بما كلفوا به فان حصل العلم والا سقط التكليف بها ووجب الرجوع الى الاصول المقررة والقواعد الممهدة كما في سائر الاحكام ولا يقتضي ذلك نقل التفهيم الينا والا لعم الجميع ولكانت الاحكام الشرعية باسرها معلومة عند جميع المكلفين متضحة لديهم وانتفاء ذلك

يحمل

بدعة

طبين

وجب

دليل واضح على فساد تلك الدعوى على ان غاية ما يمكن ان يقال انهم يجب عليهم التبليغ والاعلام
والتكليف بالشئ لا يقتضي حصول الامتثال به الثالث ان تحقق التواتر لا يوجب انتفاء الخلاف
لان حصول العلم بالتواتر مشروط بما ذكر في محله من الشرائط فربما كان الشرط حاصلا لطائفة غير حاصل
لطائفة اخرى فوقع الخلاف وح وان لم يتحقق التفهيم لاحدى الطائفتين الا انه قد حصل النقل
بالنسبة اليهم وهو اللازم من الدليل المذكور الرابع انا نختار انه بالاحاد قوله الاحاد لا يفيد العلم
قلنا مسلم لكن لا نسلم ان هذه المسئلة وهي ان الالفاظ موضوعة لتلك المعاني من مسائل الاصول
حتى يجب فيها القطع بل هي من المبادي التي يكفي فيها الظن ولو عد مثل ذلك من الاصول فلا
نسلم ح وجوب القطع في كل مسئلة اصولية بل الظاهر انه في مثل المسائل التي يتعلق بوضع الالفاظ يجوز
الاكتفاء بالظن كيف وهم لا ينكرون الاكتفاء بالظن في بيان المراد من اللفظ والفرق بينه
وبين الوضع تحكم فانا لا نجد فرقا بين ان يحصل الظن بان المراد من اللفظ هو المعنى وبين الظن ظن م
بانه موضوع له فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريبة وايضا لا فرق بين ان يقول
اللغوي ان اللفظ موضوع لكذا لغة وان يرد خبر من الشارع بان اللفظ موضوع لكذا شرعا فكيف
يعمل بالاول دون الثاني الخامس ان فهمها لهم ولنا بالترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات
من غير ان يصرح لهم بوضع الالفاظ لامتناعه بالنسبة الى من لا يعلم شيئا منها وهذا طريق قطعي
لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما يتناول هذا منعنا الحصر في التواتر والاحاد وان عنيتم
بهما التصريح بالوضع منعنا الملازمة لجواز الاكتفاء بطريق الترديد ثم لو استند لهكذا لو نقل
لفهمه المخاطبين ومع الاعراض عن الفائدة ولو فهم لتواتر الينا لتوفر الدواعي ولا تواتر بالضرورة فلو
نقل لكان اخصر واوثق لعدم ورود الايرادات المذكورة على هذا التقرير نعم يرد انه ان اريد
بالتفهيم ما لا يتناول الترديد بل يختص بالتصريح منعنا الملازمة الاولى لعدم عراء الوضع عن الفائدة
مع حصول التفهيم بالترديد وان اريد به ما يعمنا ولم منعنا الثانية لان التفهيم بواسطة ترديد
القرائن ليس مظنة التواتر كما في التصريح مع ان توفر الدواعي في مثل هذا غير مسلم كيف ولم ينقل

بالتواتر ما هو اعظم

بالتواتر ما هو اعظم من هذا كما لا يخفى وعن الثاني اما اولا فبمنع الملازمة قوله اختصاص الالفاظ
باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها قلنا ذلك فاسد من وجهين
احدهما وهو المشهور في الجواب هو ان هذه الالفاظ التي هي حقائق شرعية مجازات لغوية
والمجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها اذ يكفي في صحة التجوز وجود العلاقة
الثابت نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط فيه نقل الاحاد عنهم على الاصح والعلاقة المصححة
موجودة في هذه الالفاظ قطعا فلا يلزم خروجها عن العربية واعترض عليه بان ذلك انما يصحح
عربيتها لو كان استعمال الشارع اياها في تلك المعاني مستندا الى الوضع اللغوي وتحقق
العلاقة بينها وبين المعاني اللغوية وليس كذلك اذ استعمال الشارع اياها على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية ليس الا للوضع الشرعي اذ لو كان للوضع مع العلاقة لزم كون اللفظ بالنسبة
الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا وهو باطل والقول بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز صحته م
على ما ذهب اليه بعض الاصوليين لا يقتضي اذ الجمع بين الحقيقة والمجاز هو استعمال اللفظ في معناه
الحقيقي والمجازي معا واللازم هنا كون الاستعمال في المعنى الواحد حقيقة ومجازا او احدهما
غير الاخر فلا يلزم من الاول صحة الثاني وقد يمنع فساد مثل هذا الاستعمال بناء على انه المصحح صحته م
علامة يجوز توارد افرادها شيئ واحد وليس علة مؤثرة حتى يمتنع فيه ذلك وكون اللفظ علم م
حقيقة ومجازا باعتبارين ممكن بعد اخذ الحيثية في تعريفي الحقيقة والمجاز بل واقع ان قلنا
بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز في الاستعمال الواحد لكن ذلك على تقدير صحته لا يجدي نفعا
في دفع الاشكال لان غاية الامر جواز الاستعمال والجواز لا يستلزم الوقوع ولو استلزم فلا
يقتضي كون الالفاظ الواردة في القران باسرها كذلك وفيه ان الجواز كاف في هذا
المقام لان المجيب مانع والمانع يكفيه الاحتمال وقد يجاب بانه يكفي لتصحيح عربيتها كونها بحيث
لو استعملها اللغوي في تلك المعاني كانت مجازات وقول المجيب هذه الالفاظ التي هي حقائق
شرعية مجازات لغوية معناه انها مجازات بالقوة لا بالفعل وهو كاف في التصحيح وهو كما

ترى الثاني ان هذه الالفاظ لما كانت من موضوعات العرب بالاصل وقد نقلها الشارع الى معان
لحادثة لمناسبتها المعاني الاصلية اللغوية فهي حالة استعمالها في تلك المعاني عربية ايضا لان
لوضع العرب مدخلا في وضعها واستعمالها وهذا القدر كاف في تصحيح عربيتها وفيه
تكلف الثالث وهو التحقيق ان اختصاص اللفظ باللغة ليس لدلالته بوضع تلك اللغة كما
زعمه المستدل بل لعدم وضعه لمعناه في غيرها مع وضعه في تلك اللغة في الجملة وان لم يكن
الواضع جميع اهل تلك اللغة وواضع الحقيقة الشرعية اعني الشارع من العرب فالحقيقة الشرعية
التي وضعها الشارع كيف ولو كان المعتبر في الانتساب الى اللغة وضع الجميع لزم ان تكون
المنقولات والحقائق الاصطلاحية من كل لغة خارجة عنها غير منسوبة اليها فان واضعها البعض
لا الجميع وهذا ظاهر جدا وكان منشأ التوهم عدم الفرق بين كون اللفظ عربيا وكونه
حقيقة لغوية وبينهما بون بعيد فلا تغفل هذا كله على القول بان الواضع هو البشر اما على
القول بان الواضع هو الله تعالى فليس المعتبر في كون اللفظ عربيا وضع العرب اياه كلا ولا
بعضا بل المعتبر فيه استعمال العرب اياه في محاوراتهم وتداوله بينهم في اطلاقاتهم وهذا
المعنى متحقق في الحقيقة الشرعية اذ بعد وضع الشارع لها قد تداولها العرب وتخاطبوا
بها فتكون عربية فتدبر واما ثانيا فنمنع بطلان التالي في قوله كونها عربية يستلزم ان
لا يكون القرآن المشتمل عليها عربيا قلنا لا محذور في ذلك فانا لا نسلم ان القرآن
كله عربي والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقرآن فان القرآن يطلق على السورة وعلى الاية
كما يطلق على الجملة فلذا لو حلف ان لا يقرأ القرآن حنث بقراءة شيء منه وصدق القرآن على السورة
والاية لا ينافي صحة القول بانها بعض القرآن اذ المراد انه بعض القرآن الذي هو الجملة
واذا شارك الجزء الكل في معناه صح الحكم عليه بالفردية والبعضية بالاعتبارين كالماء
والعسل بخلاف غير المشارك كالمائة والرغيف كما قيل وفيه نظر اذ الظاهر عدم الخلاف
في عربية القرآن كله والضمير في انا انزلناه راجع الى المجموع دون الابعاض لان المجموع هو المحدث عنه في الاية ويدل عليه ايضا قوله تعالى كتاب فصلت

اياته قرانا عربيا

اياته قرانا عربيا وقوله سبحانه ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته ءاعجمي وعربي نعم
يمكن ان يقال معنى عربية القرآن كونه عربي النظم والاسلوب ولا ينافي ذلك اشتماله على
ما ليس بعربي اذ ربما كانت الالفاظ غير عربية والكلام عربي وربما كانت الالفاظ عربية
والكلام غير عربي ويدل على ذلك ان الاصح وقوع المعرب في القرآن كالقسطاس والاستبرق
والسجيل وقد روي ذلك عن ابن عباس وغيره ولولا ان عربية القرآن بمعنى عربية النظم كما
قلنا لما جاز وقوعه فيه وكون الالفاظ المذكورة مما اتفق فيه اللغتان كما في الصابون والتنور بعيد
جدا واعلم ان المذكور في الكتب المشهورة المصنفة في هذا الفن من الاقوال في المسئلة ليس الا القول
بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا والقول بنفيه كذلك وظاهر الاصوليين الاتفاق على القولين
المذكورين بل صرح بعضهم بانه لا ثالث لهما وقد زاد المتاخرون من اصحابنا في المسئلة تفاصيل
منها ان الحقيقة الشرعية ثابتة في الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في الاستعمال الشارع
والمتشرعة كالوضوء والغسل والصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والكفر وغيرها
من الالفاظ التي لم يتحقق عندنا كثرة استعمالها في كلام الشارع مثل الخلع والمباراة والقسم
واللعان والعدل والفسق وذلك لان الموجب لصيرورة اللفظ حقيقة وهو كثرة الاستعمال
وتحقق الغلبة وهو قد حصل في القسم الاول فوجب القول بمقتضاه دون الثاني فان المفروض
فيه عدم حصول الكثرة والغلبة او الشك في حصولهما وعلى التقديرين يتعين المصير الى النفي اما على
الاول فظاهر لان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول واما على الثاني فلان النقل على خلاف
الاصل فيجب الاقتصار فيما خالفه على موضع القطع كاليقين ويتوجه عليه اولا ان القائل
بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا يدعي تحقق الموجب للقطع في جميع تلك الالفاظ فلو كان
منحصرا فيما ذكره المفصل من الغلبة والاشتهار كان المدعى تحققها في الجميع لا محالة ومع ذلك
فلا يتصور التفصيل في الالفاظ وكان قول المفصل فان المفروض عدم حصول الكثرة و
الغلبة او الشك في حصولهما في حيز المنع اذ المفروض عند القائل بالثبوت مطلقا تحققهما

في جميع الالفاظ بلا اختلاف في اصل الحصول وان ثبت بالزيادة وعدمها فان ذلك مما لا تاثير له
في تحقق الوضع والحاصل ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا ان اعترف بما ذكر في
الغلبة والاشتهار فكيف يسلم اختصاصهما ببعض الالفاظ فان الاعتراف باختصاص
الموجب يناقض دعوى عموم الوضع وان لم يعترف بانحصاره في ذلك فربما كان الموجب
للاخر مما يعم الجميع او يختص بالبعض الاخر فلا يتاتى التفصيل نظرا الى اختصاص هذا الموجب
الخاص والتحقيق ان الموجب ليس بمنحصر في ذلك بل العمدة في ثبوت الوضع هو الاستقراء كما سبق
التنبيه عليه وهذا ما يشترك فيه جميع الالفاظ لا يقال طريق الاستقراء موقوف على تحقق الغلبة
والاشتهار وان العلم بوضع اللفظ لا يحصل بتتبع استعمال يسير وجد اللفظ فيها مستعملا في
ذلك المعنى اذ احتمال المجاز قائم مع القلة بخلاف الشيوع والغلبة كيف ولو كان الاستعمال
بدون الغلبة دليلا على الحقيقة لزم انتفاء المجاز بالكلية لتحقق الاستعمال في كل مجاز وذلك
لان الاستقراء انما يتوقف على الغلبة والاشتهار لو لم يتحقق سوى استعمال اللفظ مع
القرينة الدالة على المعنى المراد اما لو انضم الى ذلك ما هو من مخائل الوضع مما ينبه عليه فقد
يحصل بالوضع ح من الاستعمالات اليسيرة ولذا لم يشترط في الترديد بالقرائن حصول الكثرة
والغلبة بل مع انتفاء الامور المذكورة ونحن لا ندعي ان الاستقراء في جميع تلك الالفاظ قد
حصل بهذا الطريق بل ان الاستقراء في جميع الالفاظ التي وقع فيها النزاع قد حصل باحد
الطريقين على سبيل منع الخلو والغرض ان عدم تحقق الكثرة والغلبة في بعض الالفاظ على
تقدير تسليمه لا يقدح في المدعى ولا في التمسك بالاستقراء والا فالاستقراء في الاكثر قد
حصل بطريق الغلبة والاشتهار كما لا يخفى على المتتبع واما منع حصول الامرين فانما نشا من فقد
التتبع او عدم رعاية القرائن المردد بها حق الرعاية فعليك بالتتبع الوافي مع التدبر
الشافي عسى ان يظهر لك هذا الامر الخافي وليعلم ان للاستقراء ههنا طريق اخر هو استقراء
هذا النوع من اللفظ وهو الذي وقع فيه النزاع فانا اذا تتبعنا الالفاظ التي استعملها الشارع

في المعاني الشرعية الحادثة وجدنا استعماله في الكثير الغالب منها قد صدر عن الوضع بالبيان المتقدم
فيكون الجميع كذلك وان لم يحصل السبب وهو الغلبة والاشتهار في كل لفظ وهذا الطريق يتوقف
على بلوغ الاستقراء حدا يسقط معه خصوصيات اعتبار خصوصية الالفاظ ويعلم ان العبرة
بالجامع الذي هو النوع كما في وضع الهيئات الموضوعة بالوضع النوعي والظاهر حصوله
فتدبر وثانيا ان العلماء في مسئلة الحقيقة الشرعية بين قائل بثبوتها مطلقا وقائل
بنفيها كذلك والتفصيل في الالفاظ قول حدث في هذه الاعصار ولذا لم يذكره الاصوليون
في كتب الاصول ولم ينقل القول به عن احد من الفقهاء والمتكلمين فالقول به احداث قول
ثالث في المسئلة فيكون باطلا لمخالفته الاجماع على نفي التفصيل ولا يتوهم ان القائل
بثبوت الحقيقة الشرعية انما يقول بثبوتها في الجملة في مقابل القول بنفيها مطلقا لتصريح
الاصوليين وغيرهم ممن تكلم في المسئلة بان محل النزاع فيها هو هذه المنقولات المتداولة
على لسان اهل الشرع كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها وان الخلاف في ان صيرورتها
حقائق هل هو بوضع الشارع اياها لتكون حقائق شرعية او بوضع المتشرعة حتى تكون حقائق
عرفية وهذا صريح في ان القائلين بالحقيقة الشرعية ادعوا ثبوتها في جميع الالفاظ كما هو
المدعى وايضا لو كان الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة لوجب على المثبتين
تعيين الالفاظ التي ثبت فيها الوضع الشرعي عندهم والا لانتفى فائدة النزاع في هذا
الاصل الجليل فان القائلين بالثبوت لا يمكنهم ح حمل الالفاظ الواردة في الشرع على المعاني
الشرعية بمجرد قولهم بثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة ما لم يعلم كون ذلك اللفظ بعينه مما تحقق
فيه الوضع وتعيين الالفاظ مما لم يتعرض له احد من الاصوليين ولا غيرهم من المتكلمين والفقهاء
بل المعروف من الجميع بناء المسائل على الخلاف في الحقيقة الشرعية من دون تعرض لخصوصيات
الالفاظ وبيان تحقق الوضع الشرعي فيها فعلم ان الدعوى في المسئلة على الوجه الكلي
نفيا واثباتا وان المثبت يدعي الايجاب الكلي كما ان النافي يدعي السلب الكلي ولئن

صح البناء على المعنى الشرعي في تلك الالفاظ بمجرد القول بثبوت الحقيقة الشرعية ولم يحتج الى التعرض
لخصوصيات الالفاظ الواردة فان قلت دعوى الكلية والعموم لا يصح في المثبت لانه ان ادعى
ذلك فاما ان يدعيه في جميع المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع وهذا باطل قطعا
او فيما لا يعلم تجدده في زمان الشارع فيلزم الحكم في الحقيقة الشرعية في كل ما يحتمل كونه تجدده
من موضوعات الشارع وان كان مشكوكا فيه او مظنون الخلاف وهذا باطل ايضا لكون حكما
بمجرد الاحتمال ومثله ما لو اريد العموم فيما علم وضعه في زمان الائمة عم فان العلم بكون
اللفظ موضوعا في زمانهم لا يقتضي العلم بالوضع الشرعي ولا الظن به فيرجع الى الحكم
بالاحتمال او في جميع ما علم تحقق وضعه او تحقق سبب وضعه في زمان الشارع فيكون معنى
كلام المثبت للحقيقة الشرعية ثابتة في كل ما ثبت فيه الحقيقة الشرعية وهو مع ما فيه لا
يصلح ان يكون محلا للخلاف لاستحالة القول بالنفي فيما علم ثبوته او في كل ما ثبت وضعه
في زمان المتشرعة المتصل بزمان الشارع وهذا ايضا فاسد لان حكم الزمان المتصل
حكم زمان الشارع من دون تفاوت في وضوح الحكم بثبوت الوضع وخفائه فلا يمكن القطع
فيه مع الشك في زمان الشارع بل كل ما لم يثبت وضعه في زمان الشارع وما لم يثبت وضعه
في الزمان المتصل ثبت وضعه في زمان الشارع وكل ما لم يثبت وضعه في زمان الشارع لم يثبت
وضعه في المتصل ولو تحقق فرد علم وضعه في الزمان المتصل بزمان الشارع دون
زمانه فهو نادر جدا فلا يصلح جعله محلا لمثل هذا المهم للنزاع وحيث امتنع من المثبت
دعوى الكلية علم ان مقصوده هو الايجاب الجزئي اي ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة في
مقابلة النافي مطلقا قلت لعل المراد دعوى الكلية والعموم في المنقولات المتداولة
التي علم استعمال الشارع اياها في المعاني الشرعية فح فلا يرد النقض بالاصطلاحات
المتجددة لعدم ثبوت استعمال الشارع فيها ولا غير ذلك من المحذورات المتقدمة
وهو ظاهر او المراد دعوى الكلية والعموم فيما كان موضوعا في ابتداء ظهور الخلاف

والمسئلة

٤٧

في المسئلة وانتشار القول بثبوت الحقيقة الشرعية وقد قيل ان القول بثبوت الحقيقة
الشرعية في المسئلة قد ظهر في زمان الباقر والصادق عليهما فكلما علم وضعه في ذلك
الزمان فهو من محل النزاع والقائل بالحقيقة الشرعية يدعي ثبوتها فيه وكلما علم انتفاء
الوضع فيه فهو خارج عن محل النزاع والقائل بالثبوت لا يدعي الثبوت فيه وما لم يعلم
فيه شيء من النفي والاثبات فهو من الافراد المشتبهة التي لا يعلم دخولها في محل النزاع
ولا خروجها عنه والاشتباه في موضوعات المسائل غير عزيز غايته انه يقتضي اشتباه
الحكم فيرجع فيه الى مقتضى الاصل وهذا لا ينافي كون النزاع على الوجه الكلي كما لا يخفى فان قلت
كيف يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما علم وضعه في زمان الباقر والصادق عليهما السلام
ولعل الوضع قد تجدد في زمانهما ولا دلالة لتحقق الوضع في زمان على سبق وجوده قطعا
وكيف يكون الحكم في كل ما استعمله الشارع من الالفاظ المنقولة مع احتمال كون الوضع متاخرا عن
استعماله فان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز قلت ليس المراد ان اللفظ المتصف باحد
الوصفين المذكورين يجب ان يكون حقيقة في زمان الشارع لاتصافه باحدهما حتى يرد
ذلك بل المراد ان ما كان كذلك فقد اتفق فيه الوضع الشرعي فانا اذا تتبعنا وجدنا
الالفاظ الموصوفة باحد الوصفين حقائق شرعية بالاستقراء او بدليل آخر والحاصل
ان كل واحد من الامرين وصف جامع لمحل النزاع لا علة مقتضية للعلم بالوضع الشرعي و
منها ان تلك الالفاظ انما صارت حقائق في زمان الباقر والصادق عم دون ما تقدم من
الازمنة اذ الاصل بقاء المعنى اللغوي حتى يعلم خلافه وقد حصل العلم في زمانهما بالاستقراء
والجزم بالغلبة والاشتهار فيه ولان الظاهر وقوع النزاع في ذلك الزمان وما قاربه
فيجب الحكم بمقتضى العلم فيه دون غيره لانتفاء المقتضي وفيه ان ذلك ليس تفصيلا في المسئلة بل
هو في الحقيقة عين القول بنفي الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة الشرعية ما وضعه الشارع لمعناه
والشارع كما عرفت هو الله سبحانه او النبي ص واما الامام ع فليس شارعا بل هو مبين للشرع وكاشف

كون م

يجب م

قوله ثاني

عند فصيرورة الالفاظ حقائق فى زمان الأئمة ع لا يقتضى كونها حقائق شرعية كيف وقد
اتفق النافون للحقيقة الشرعية على صيرورتها حقائق بعد زمان النبي ص غاية انهم لم يبينوا الاسم
تحديد ابتداء النقل فى زمان المتشرعة وهذا القائل انما زاد عليهم التحديد المذكور وهذا
لا يقتضى كونه تفصيلا فى المسئلة ولا قولا آخر غير القول بالنفي مطلقا وح فما دل على ثبوت
الحقيقة الشرعية يقتضى بطلان هذا القول وفساده مضافا الى ان القول بثبوت الوضع
لتلك الالفاظ مطلقا فى زمان الباقر والصادق عليهما السلام يشكل بمثل الوجوب والسنة والكراهة
مما لم يعلم تحقق الوضع فيها فى ذلك الزمان مع دخولها فى العموم على هذا التفصيل قطعا
ومنها ان ما كان من تلك الالفاظ مما يكثر استعماله ويكثر دورانه لشدة مسيس الحاجة قوله الخ
اليه كالصلوة والزكوة فهو حقيقة فى زمان النبي ص وما ليس كذلك فهو حقيقة فى زمان الامام
الباقرين عليهما السلام لحصول الغلبة والاشتهار فى القسم الاول فى زمان النبي ص وفى الثانى فى
زمان الامامين ع وهذا التفصيل ماخوذ من التفصيلين الاولين فانه قد جمع فيه بين
التفصيل فى الالفاظ والازمان والجواب عنه ظاهر مما تقدم ومنها ان المنقولات المتداولة قوله الخ
على لسان المتشرعة مختلفة فى القطع بكل من استعمالها ونقلها بحسب اختلاف الأزمنة اختلافا
بينا حتى انه منها ما يقطع بحصول الامرين فيه فى زمان النبي ص ومنها ما يقطع باستعمال النبي ص
اياه فى المعنى الشرعي لكن لا يعلم صيرورته حقيقة الا فى زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء
والمتكلمين الباحثين عن الاحكام المتعلقة بتلك الالفاظ ومنها ما لا يقطع فيه باستعمال
الشارع فضلا عن نقله وصيرورته فى زمانه ومنها ما يقطع فيه بتجدد النقل والاستعمال فى
زمان الفقهاء واذا كانت الالفاظ مختلفة هذا الاختلاف فكيف يحكم بتحقق النقل فيها فى زمان
النبي ص بل الواجب ح هو التفصيل فيها بحسب العلم بتحقق الموجب للوضع وانتفائه
وطريقه التتبع الكاشف عن حصول الغلبة والاشتهار والجواب منع صحة جميع تلك
الاقسام او صحة التقسيم اليها فى محل النزاع وهو ظاهر مما سبق ومنها ان الحقيقة قوله الخ

الشرعية ثابتة في العبادات

الشرعية ثابتة فى العبادات دون المعاملات وذلك لان الفاظ المعاملات كالبيع والهبة والصلح و
الدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة والغصب والميراث والقصاص والدية و
غيرها باقية على معانيها الاصلية لم تنقل فى الشرع الى معنى آخر وان كانت صحتها شرعا موقوفة
على شرائطها الشرعية فان ذلك لا يقتضى ان يكون المفهوم منها شرعا مغايرا لمعانيها اللغوية
الاصلية بل ظاهر هذا الاشتراط خروج الشرط عن ماهية المشروط المقتضى لصدق اسم الشرط بدونه
ولهذا قالوا ان العبادات توقيفية دون المعاملات فان تخصيص العبادات بذلك ليس من جهة
احكامها لان الاحكام الشرعية من حيث هى كذلك توقيفية مطلقا سواء فى ذلك احكام
العبادات وغيرها بل باعتبار موضوعاتها فان موضوع العبادة كالحكم الشرعي ماخوذ
ماخوذ من الشارع بخلاف المعاملات فان المرجع فيها الى اللغة والعرف ويتوجه عليه ان المناط
فى ثبوت الحقيقة الشرعية وجود الامر المقتضى للوضع اعنى النقل والغلبة والاشتهار فى زمان
الشارع فان حصل كان اللفظ حقيقة شرعية وان كان من المعاملات والا لم يكن وان كان من
العبادات وليس لكون اللفظ من العبادات تاثير فى تحقق الوضع الشرعي ولا لكونه من غيرها
تاثير فى انتفائه كيف والعبادة انما تفارق غيرها باشتراط النية وقصد القربة وليس الا و
هنا مما لا دخل له فى صحة الوضع الشرعي اذ كما جاز الوضع للمشروط بالنية فكذا لغيره من دون
فرق فان كان المقصود ان الوضع الشرعي انما يصح فى العبادة دون غيرها فبطلانه ظاهر
وان كان المقصود ان ذلك لم يقع فى غير العبادات وان كان جائزا ففيه ان الظاهر
وقوعه فان الخلع والمباراة واللعان والايلاء لم يكن فى اللغة لهذه المعانى المخصوصة
المعروفة فى الشرع وقد نقلت اليها قطعا وكذا النكاح فانه فى اللغة بمعنى الوطء بنص
اهل اللغة قال فى الصحاح النكاح الوطء وقد يقال للعقد وقال المغرب اصل النكاح
الوطء ثم قيل للتزويج نكاح مجازا لانه سبب للوطء المباح وظاهر العلامة فى التحرير اتفاق
اللغويين على ذلك وقد نقل فى العرف الشرعي الى معنى العقد لغلبة استعماله فيه شرعا

حتى قيل انه لم يرد لفظ النكاح في الكتاب العزيز بمعنى الوطء الا في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بل قيل فيه انه بمعنى العقد ايضا واشتراط الوطء في المحلل انما علم من دليل اخر وقد نقل جماعة من الاصحاب منهم الشيخ وابن ادريس الاجماع على ذلك وايضا فان الايمان والكفر والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة والحدث من الحقائق الشرعية المنقولة عن معانيها الاصلية وليست من العبادات المشروطة بالنية قطعا والظاهر انه كما لم يثبت المفصل عموم النفي في المعاملات فكذا لم يثبت له دعوى عموم الاثبات في العبادات اذ الظاهر ان مثل السجود والطواف والاحرام باق على ما ثبت قبل الشرع ولم ينقل فيه الى معنى اخر والشرائط الشرعية لا يخرجها عن مفهوماتها اللغوية كما صرح به في الفاظ المعاملات وهذا بخلاف مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج فانها وان كانت ثابتة في الملل السابقة ومعروفة عند العرب في الجاهلية على ما سبق التنبيه عليه الا انا نقطع بحصول الاختلاف بين تلك المعاني والمعاني التي اثبتها الشارع في اصل الماهية وان كانت متشابهة اذ ليس جميع الزيادات فيها شروطا للصحة بل منها ما هو شرط للصحة ومنها ما هو ماخوذ في اصل الماهية وايضا فالعبادة قسمان عبادة بالذات كالصوم والصلوة وعبادة بالعرض وهي المعاملات المباحة التي تصير عبادة بواسطة النية والحقيقة الشرعية منتفية في هذا القسم فلا يصح الحكم بثبوتها في جميع العبادات ويمكن دفعه بان المراد منها خصوص القسم الاول اعني العبادة بالذات لانه المتبادر من لفظ العبادة عند الاطلاق ولو قيل بدخول الاخلاص في حقيقة العبادة كما ذهب اليه بعض الفقهاء اندفع النقض الاول ايضا لان العبادة على هذا التقدير مجموع الفعل مع النية وهو غير الفعل فقط لكنه خلاف التحقيق فان الاصح انها شرط للعبادة قطعا للتسلسل ولان العبادة هو العمل والعمل هو المنوي لا النية ولا المركب منها ومن غيرها وبالجملة فالعبرة في ثبوت الحقيقة الشرعية بوجود المقتضي للوضع وتحقق الصفة الجامعة لمحل النزاع وفي نفيها بانتفاء الامرين واما كون الشيء عبادة او معاملة فذلك مما لا دخل له في شيء من النفي والاثبات سواء اريد منهما الوجوب والامتناع او مجرد الوقوع واللاوقوع ومن ثمة يشكل اطلاق الحكم بان

العبادات توقيفية دون

العبادات توقيفية دون المعاملات كما اشتهر بين الفقهاء والظاهر انه محمول على الغالب فانه لما كان اكثر العبادات من الحقائق الشرعية التي لا يعرف معناها الا ببيان الشارع بخلاف المعاملات فان اكثرها من الحقائق اللغوية او العرفية التي لا توقف لها على الشرع اطلق القول بان العبادات توقيفية دون المعاملات نظرا الى الغالب في الوصفين ويحتمل ان يكون المراد على تقدير تسليم الكلية في طرف الاثبات واندفاع النقضين المذكورين بما اشرنا اليه ان العبادات الاصلية يتعين فيها الرجوع الى الشرع اذ لا طريق لها سوى ذلك كنفس الحكم الشرعي بخلاف المعاملات فان بيان معانيها ليس من الوظائف الشرعية المتوقفة على النص من الشارع ومقتضى ذلك جواز الرجوع فيها الى غير الشرع كاللغة والعرف لا امتناع الرجوع فيها اليه وهذا التوجيه الصق بكلام القوم وان كان الاول الى القبول اقرب

قوله تبادر الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال من لفظ الزكوة والقصد المخصوص من لفظ الحج ونحو ذلك: لا ريب ان المتبادر من هذه الالفاظ عند اطلاقها مجردة عن القرائن في زمان المتشرعة هو تلك المعاني الشرعية الحادثة ولا في ان هذا التبادر علامة لكون الالفاظ حقائق في المعاني المذكورة في ذلك الزمان ولا في ان الشارع قد استعملها في هذه المعاني انما الاشكال في ان تلك المعاني هل كانت متبادرة من هذه الالفاظ في زمان الشارع كتبادرها منها في هذا الزمان اعني زمان المتشرعة او لا بل كان المتبادر منها في زمان الشارع معانيها اللغوية الاصلية ثم حدث السبق والتبادر في زمان المتشرعة لاستكمال سببها اعني الغلبة والاشتهار فيه فان ثبت سبق التبادر منها في زمان الشارع كانت الالفاظ حقائق شرعية فان التبادر في زمان الشارع كاشف عن تحقق الوضع فيه والا فمقتضى التبادر كونها حقائق في زمان المتشرعة في الجملة واما ان ذلك قد حصل بتصرف الشارع ونقله او بحصول الغلبة والاشتهار في زمان المتشرعة فهو محتمل ولا دلالة للتبادر على تعيين احدهما قطعا فلا يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية

بمجرده ومن المعلوم ان التبادر الثابت فى هذه الالفاظ بحكم الوجدان ليس الا التبادر فى زمان
المتشرعة واما ان هذا التبادر كان ثابتا للفظ فى الصدر الاول فى زمان الشارع فمما لا سبيل
للوجدان اليه وانى يتأتى لنا فى هذا الزمان ادراك السبق والتبادر فى الزمان السابق
بالوجدان وح فان اراد المستدل من تبادر المعانى المذكورة تبادرها الى الفهم فى زمان الشارع
فهو ممنوع والسند ظاهر مما قلنا وان اراد تبادرها فى زمان المتشرعة فمسلم ولا يجدى
نفعا لما عرفت من ان التبادر فى زمان المتشرعة انما يقتضى كون اللفظ حقيقة فى ذلك الزمان
دون زمان الشارع وغاية توجيه الاستدلال ان يقال ان المراد تبادر المعانى المذكورة
فى زمن الشارع لوجود سببه وهو الغلبة والاشتهار لا الحكم الوجدان وهذا مع منافاته لظاهر
كلام القوم بل صريح الاكثر يتوجه عليه منع حصول السبب المقتضى للتبادر فى جميع الالفاظ ولئن سلمنا بوجوده
المقتضى للوضع فى الجميع لعدم انحصار الموجب فى الغلبة والاشتهار على ما سبق تحقيقه واعترض فى
المشهور على هذا الاستدلال بوجهين احدهما منع استعمال الشارع فى تلك المعانى الحادثة لاحتمال
كونها باقية فى المعانى اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة مقبولة شرعا والشرط خارج
عن المشروط والثانى انه لا يلزم من استعمالها فى غير معانيها ان تكون حقائق شرعية لجواز كونها مجازات
واجيب عن الاول بان منع استعمال الشارع لتلك الالفاظ فى المعانى الحادثة باطل قطعا فانا
نعلم علما ضروريا بان الشارع استعمل الصلوة فى الاركان المخصوصة وكذا الزكوة والصوم
والحج فى معانيها المعروفة والمنكر مكابر وايضا لو كانت باقية فى معانيها لزم ان يكون الاخرس
او المنفرد مصليا والتالى باطل بالاجماع بيان الملازمة ان الصلوة فى اللغة قد جاء
لمعنيين الدعاء ومنه قوله تعالى وصل عليهم اى ادع لهم وقوله عم من دعى الى طعام فليجب وان كان
صائما فليصل اى فليدع لصاحب الطعام والاتباع ومنه المصلى فى الحلبة لاتباعه السابق
فان اريد من قوله اقيموا الصلوة المعنى الاول لزم الاول وان اريد الثانى لزم الثانى وعن
الثانى بان المستدل قد احتج بتبادر المعانى من الالفاظ باستعمالها فى تلك المعانى ومنع لزوم

الحقيقة الشرعية

الحقيقة الشرعية من استعمال الشارع انما يتجه لو رام المستدل اثبات الحقيقة الشرعية بمجرد
الاستعمال فى المعانى الحادثة وليس كذلك وهذا واضح وقد اجيب ايضا بانه ان اريد
بمجازيتها ان الشارع استعملها فى معانيها لمناسبتها للمعنى اللغوى ولم يكن ذلك معهودا من
اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان
اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها فى هذه المعانى والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر
لانها معان حادثة ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ فى المعنى فرع معرفته وفيه نظر
اما اولا فلان مبنى الايراد بزعم المورد على ان المستدل الزم من مجرد استعمالها فى غير معانيها
ان تكون حقائق شرعية ولو صح ذلك لتم الايراد قطعا لظهور انتفاء الملازمة بين استعمالها
فى معانيها وكونها حقائق فضلا عن انها حقائق شرعية وما ذكره المجيب على تقدير صحته لا يندفع
به الايراد اذ الواجب عليه اثبات المقدمة الممنوعة او بيان توهم المورد فى فهم الاستدلال كما ذكر
ولا تعلق لما ذكره بشىء من الامرين كما لا يخفى واما ثانيا فلانه ان اريد بالاشتهار والافادة بغير
قرينة اشتهار الالفاظ وافادتها بنفسها فى الجملة ولو بعد زمان الشارع فقوله فذلك
معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة فى زمان المتشرعة انما يقتضى الحقيقة العرفية
دون الشرعية وان اريد بها حصول الامرين فى زمان الشارع وكون هذا هو معنى الحقيقة الشرعية
مسلم لكن يبقى ح احتمال ثالث هو ان يكون المراد من مجازيتها ان الشارع استعملها فى تلك
المعانى ولم تشتهر فى زمانه بحيث تفيد بلا قرينة اشتهرت بعد ذلك او لم تشتهر واما ثالثا فلان
المستفاد منه ان تبعية الشارع فى الاستعمال لغيره ينافى كون اللفظ حقيقة شرعية وليس كذلك لان
المنافى للحقيقة الشرعية تبعية الشارع لغيره فى الوضع واما تبعيته فيما استعمله الغير فلا ينافى الحقيقة
الشرعية قطعا لجواز تبعيته فى الاستعمال مع الاستقلال بالوضع بتعيين اللفظ للمعنى استعمالا فيه بان
يفيد بلا قرينة ولا ريب ان ذلك لو تحقق لكان حقيقة شرعية لان له الاضافة الى الشارع
لاختصاصه بالوضع دون الاستعمال **قوله** اردت التبادر فى كلام الشارع او المتشرعة يعنى

الفقهاء والاول ممنوع والثاني مسلم ولا يثبت به الا الحقيقة العرفية يعني ان التبادر الذي
ينفع في الاستدلال ويثبت به الحقيقة الشرعية هو التبادر في كلام الشارع وهو ممنوع والمسلم
هو التبادر في كلام المتشرعة لا ينفع المستدل ولا يثبت به الحقيقة الشرعية وفيه ان مناط
الحقيقة الشرعية هو التبادر في زمان الشارع لا في كلامه اذ لا شك في كون الالفاظ التي
وقع فيها النزاع حقائق في المعاني الحادثة في زمان المتشرعة وان المتبادر منها في زمانهم
مع الاطلاق والتجرد عن القرائن تلك المعاني لحصول الغلبة والاشتهار الموجب للفهم فيه ومقتضى
ذلك تبادر المعاني المذكورة عندهم في كلام الشارع ايضا لتحقق الموجب فيه غاية الامر ان صدورها
عن الشارع على القول بنفي الحقيقة الشرعية صارف عن الحمل على المعاني الشرعية وذلك لا ينافي
تبادرها من اللفظ اذ التبادر هو فهم المعنى من مجرد اللفظ مع قطع النظر عما سواه حتى عن خصوصية
المستعمل وهذا المعنى متى ما وجد في اللفظ استلزم معه وكان موجودا لوجوده مع علم السامع
بالوضع وكونه من اهل الاصطلاح مطلقا سواء كان المتكلم منهم او من غيرهم فان الحال في فهم المعنى من اللفظ
لا يختلف باختلاف المتكلمين وانما يختلف باختلاف السامعين نعم صدور اللفظ عمن ليس
من اهل الاصطلاح صارف عن الحمل على المعنى المصطلح اذ الواجب حمل اللفظ على اصطلاح المتكلم
والصرف عن الحمل ليس صرفا عن الدلالة والفهم لان الارادة خارجة عن مفهوم الدلالة على ما سبق
تحقيقه والحاصل ان الاعتبار في ارادة المتكلم وتعيين مراده من اللفظ باصطلاحه وفي
دلالة اللفظ على المعنى بمعنى فهمه من نفس اللفظ باصطلاح السامع فاللغوي مثلا اذا استعمل
لفظ الدابة في كلامه كان المتبادر منه في العرف العام ذات القوائم الاربع ولكن يجب حمله على
مطلق ما يدب على الارض بقرينة صدوره من اهل اللغة وكذا لفظ الصلوة والزكوة والصوم وغيرها
من المنقولات الشرعية اذا وجد في استعمالات اهل اللغة فان المفهوم منها عند المتشرعة معانيها
الحادثة الشرعية وان كان صدورها عن اهل اللغة صارفا عنها ومعينا لارادة المعاني اللغوية
منها وحكم هذه الالفاظ في كلام الشارع عند من نفى الحقيقة الشرعية حكمها اذا وجدت في استعمالات اهل اللغة يتبادر منها المعاني

الحادثة ومع

الحادثة ومع ذلك يتعين حملها على المعاني الاصلية وقد ظهر من ذلك ان تبادر المعاني الحادثة
من الالفاظ الواردة في الخطابات الشرعية امر ثابت محقق ليس للنافي منعه ولا للمثبت التمسك به لان
المناط في النفي والاثبات ليس الا التبادر في زمان الشارع او المتشرعة وينبغي الترديد فيه
كما فعلنا ولا يبعد ان يقال ان منع التبادر في كلام الشارع راجع الى منع التبادر في زمانه و
ذلك بان يكون المراد من التبادر في كلام الشارع تبادره في كلامه مطلقا اي في كل زمان او
تبادره في كلامه من حيث انه كلامه وح فالاعتراض وارد على الدليل المذكور ولا مدفع له كما
لا يخفى قوله انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان. لا يخفى ان المعترض
ان اراد التبادر في كلام الشارع منع التبادر عند المتشرعة كما هو الظاهر من العبارة كان الجواب بمنعه ٣
ما ذكره من ان التبادر في كلام الشارع مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان وكان ما عدا
ذلك اعني حديث المؤانسة وجوابه لغوا لا طائل تحته بل كان قوله غايته انك تقول ان هذا التبادر
لاجل المؤانسة فاسدا لان المعترض على هذا التقدير قد منع التبادر من اصله فكيف يقول ان لانه بدل [?]
التبادر لاجل المؤانسة فهل هذا الا تناقض وان اراد بمنع التبادر منعه في كلامه مطلقا او
حيث هو كلامه على ما وجهنا به الايراد كان ما ذكره بقوله فنقول هنا غير معلوم على تقدير صحته هو
الجواب عن الاعتراض واما قوله منع التبادر في كلام الشارع مكابرة فان اراد به منع التبادر المطلق
فهو مسلم لكن المعترض لم يمنعه على هذا التقدير فلا يتوجه عليه ذلك وان اراد به منع التبادر
الخاص فمنع بطلانه قطعا مناقض لما اعترف به في الاحتمال الدائم [?] فاحتمال ان التبادر لاجل
المؤانسة هو اصل الاعتراض ح فكيف يكون غاية ما يقول المعترض وغاية توجيه الكلام
ان يقال انه لما كان ظاهر كلام المعترض هو المعنى الاول بني عليه الجواب ولاح [?] لما تفطن
بامكان توجيهه باحد الوجهين المذكورين قال غايته انك تقول اه وحاصله ان انكار التبادر
المطلق كما هو ظاهر العبارة مكابرة ظاهرة فلا يمكن الحمل عليه وغاية ما للمعترض ان يقول بان
التبادر لاجل المؤانسة وهو مرجعه الى انكار التبادر الخاص فينبغي ان يكون هذا هو المراد وجوابه

ان ذلك غير معلوم الخ ويحتمل ان يكون المراد الترديد بان المعترض ان اراد منع التبادر المطلق كما هو الظاهر فهو مكابرة لا يستحق الجواب وان اراد منع التبادر الخاص فهو غاية توجيه الكلام او غاية ما يمكن ان يقال في الاعتراض في جوابه ان ذلك غير معلوم آه فتدبر قوله هذا غير معلوم: لا يقال هذا خارج عن قانون المناظرة لان المجيب مستدل فلا يكفيه المثبت بعدم العلم والاحتمال فانه وظيفة المانع دون المستدل اذ المقصود ان عدم العلم كاف في ثبوت هذه الدعوى والاحتمال ليس بقادح فيها بناء على ما ذكره من ان الحقيقة لو لم تثبت مع ذلك لزم ان لا يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية فما ذكره ليس منعا بل استدلال بكفاية الاحتمال فلا تغفل قوله بل الظاهر انه لكثرة استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني: ان اراد ان الظاهر استناد التبادر في زمان المتشرعة الى كثرة استعمال الشارع بلا واسطة بحيث يكون السبب القريب في التبادر والفهم كثرة استعمال الشارع وحصول الغلبة والاشتهار في زمانه فذلك مقطوع بفساده اذ لا يتصور استناد التبادر في زمان الى الاشتهار الحاصل في زمان آخر سابق عليه ولان العلم الضروري حاصل بتحقق الاشتهار في زمان المتشرعة ومع ذلك فاستناد التبادر في زمانهم الى الاشتهار في زمن الشارع على ان يكون سببا قريبا فيه غير معقول ولو امكن فلا ريب في ان الاستناد اليه ليس [illegible] الاستناد الى الاشتهار فيما بينهم فالحكم بالاول بمجرد التبادر تحكم ظاهر وان اراد ان الظاهر استناده الى كثرة الاستعمال في زمان الشارع على ان يكون سببا بعيدا للفهم والتبادر في زمان المتشرعة حيث ان الشارع لما استعمل هذه الالفاظ في هذه المعاني وشاع ذلك في زمانه حتى اراد بغير قرينة تداولته المتشرعة في استعمالاتهم تبعا للشارع فاستمر الشياع الى هذا الزمان فيكون التبادر في هذا الزمان مستندا الى كثرة استعمال الشارع ولو بالواسطة ففيه انه ان اريد ان التبادر في هذا الزمان كاشف عن كثرة استعمال الشارع دال عليه دلالة المعلول على العلة ففيه ان التبادر في زمان المتشرعة انما يدل على الاشتهار في زمانهم واما ان الاشتهار في زمانهم سببه الاشتهار في زمان الشارع فذلك غير معلوم اذ كما جاز ان يكون للتبادر في هذا

الزمان سببان قريب وهو الاشتهار فيه وبعيد وهو الاشتهار في زمان الشارع جاز ان يكون له سبب واحد هو الاشتهار في هذا الزمان لاحتمال حدوث الاشتهار في زمان المتشرعة فان حصول الغلبة والاشتهار في زمان لا يدل على حصولها في زمان سابق عليه وهذا ظاهر جدا وان اريد ان العلم لسببية الاشتهار في زمان الشارع للتبادر عند المتشرعة قد حصل بدليل آخر غير التبادر ففيه ان ذلك على تقدير تسليمه كلام آخر ولا تعلق له بهذا الاستدلال كما لا يخفى قوله والحاصل انا نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم فيحكم بالحقيقة انتهى بان مبنى الاعتراض على ان التبادر لوضع غير وضع الشارع اعني وضع المتشرعة لا على انه لاجل امر غير الوضع كما ذكره اذ لا ريب في ثبوت الحقيقة في الجملة والظاهر ان في العبارة قصورا بالحذف المخل والمقصود ان كون التبادر لاجل امر غير الوضع الشرعي غير معلوم فيحكم بالحقيقة الشرعية فان قلت هذا الدليل مقلوب عليه لانا نقول التبادر معلوم وكونه لاجل غير الوضع العرفي غير معلوم فيحكم بالحقيقة العرفية قلت صحة الاستدلال مبنية على الغاية الاحتمال هذا وقد اثبتها في الاصل بما ذكره في لزوم عدم ثبوت اكثر الحقائق ولا يمكن اجراؤه في القلب فتامل قوله والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر بواسطة امر آخر جار في الاكثر: فيه بحث لان اكثر الحقائق اللغوية قد ثبت وضعها بنص اهل اللغة وما ثبت بغيره كالتبادر وعدم صحة السلب ولعله الاقل انما يثبت به بواسطة الاصل اعني اصل عدم النقل كما عرفت فلا يقدح فيها احتمال كون التبادر للوضع اللاحق واما العرفية فالطريق في اثباتها النص كما في اللغوية ان اريد ما يعم منها المهجورة وتقبل اثبات هذه الاقسام منها والا فاثباتها بنفس التبادر من دون حاجة الى توسط الاصل فان المقصود ان اللفظ في عرفنا موضوع لهذا المعنى ولا ريب في دلالة التبادر في هذا العرف على كونه حقيقة فيه وهذا بخلاف التبادر في هذه الالفاظ فانه لا يدل على الوضع الشرعي بنفسه لاحتمال حدوث الوضع ولا بضميمة الاصل لانه انما يثبت به الحكم في موضع الشك اما مع العلم بالوضع السابق في هذه الالفاظ فلا يعقل النفي

بالاصل كيف والاصل فى هذه الصورة تاخر الحادث وبقاء الثابت كما تقدم من الاشارة اليه مقتضى
ذلك نفى الحقيقة الشرعية الذي هو نقيض المطلوب فقد بان الفرق واندفع الاشكال وظهران الا
حتمال فى الحقائق اللغوية والعرفية لايقدح فى الاستدلال بخلاف هذا الاحتمال هذا كله اذا
كان المراد من الاحتمال الذي ذكره احتمال كون التبادر لاجل وضع حادث اما لو اريد به احتمال كونه
لامر غير الوضع مطلقا كما هو الظاهر من كلامه سابقا ولاحقا فيتوجه عليه ان التبادر هو فهم
المعنى من اللفظ المجرد عن القرينة على ما صرح به اولا يتصور كونه لغير الوضع قطعا واما فهم المراد
بواسطة القرينة فلا يسمى تبادرا فى الاصطلاح فلا يكون اللفظ محمولا عليه لان اللفظ يحمل على حقيقته
دون مجازه على ان التبادر لو كان اعم من الفهم لاجل الوضع او القرينة لكان المتعين ارادة القسم
الاول منه ههنا للقطع بكون الالفاظ حقائق فى المعانى الشرعية فى زمان المتشرعة فلا يتصور
فيها التبادر لغير الوضع كما لا يخفى ثم لو جاز ان يكون التبادر فيها لامر غير الوضع لزم بطلان
التمسك بالتبادر فى اثبات الحقيقة الشرعية لان التبادر الذي هو علامة للحقيقة هو تبادر
المعنى من نفس اللفظ اذا كان مقطوعا به اما لو كان محتملا او لم يكن من اللفظ بل القرينة فلا حجة فيه قطعا
قوله والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية قلنا ممنوع فان هذا الاحتمال لا
يجرى فى اكثر تلك الحقائق بالضرورة وان احتمل فيما لم يثبت منها بالنص كون التبادر فيها
للوضع اللاحق فتأمل **قوله** واعلم ان هذه المسئلة قليلة الفائدة قد يقال فى بيان قلة
الفائدة فى المسئلة وجه آخر وهو ان صيرورة تلك الالفاظ حقائق شرعية بالتعيين او الغلبة
لا يستلزم حمل ما تجرد منها عن القرينة على المعانى الشرعية الا اذا علم صدورها من الشارع بعد
تحقق احد الامرين الموجبين للحمل عليها وذلك على تقدير وجوده لا يكون الا نادرا اذ لم تجر
عادة المفسرين والرواة بنقل تاريخ نزول الآيات وصدور الروايات ولو اتفق منهم نقل
التاريخ على سبيل الندرة فلا يحصل العلم بموافقة زمان النقل والاشتهار لا بعد العلم بتاريخ
حصولهما فى كل لفظ ودون العلم بذلك كله خرط القتاد فالمسئلة قليلة الفائدة جدا بل

علمائها

عديمتها اساسا والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا بصيرورة
الالفاظ المذكورة حقائق شرعية بالاشتهار فى زمان الشارع او بتجدد الوضع منه بعد
استعماله وكلاهما خلاف التحقيق فى المسئلة فان مقتضى الوجه الاول من وجوه الحقيقة الشرعية
وهو الاستقراء الذي هو العمدة فى هذا الباب وكذا الثانى اعنى الوجه المبتنى على حكمة الوضع
ان الشارع نقل هذه الالفاظ الى هذه المعانى وعينها بازائها من اول الامر ثم استعملها فيها
على وجه الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال فى الثمرة اصلا لتاخر الاستعمالات عن الوضع اصلا
~~فان قلت لا نسلم تفهيمها للمخاطبين بها يستلزم النقل الينا لتوفر الدواعى الى ذلك~~
قلنا لو كانت الالفاظ المذكورة حقائق شرعية بنقل الشارع وتعيينه لوجب تفهيم المخاطبين
بها والا لعرى الوضع عن الفائدة ولو فهمها لنقل ذلك الينا لتوفر الدواعى الى مثله والا نقل
فيجب القول بصيرورتها حقائق بالغلبة والاشتهار فان ذلك وضع انطرارى لا يجب فيه التفهيم والبيان
قلت لو كان التفهيم بتصريح الشارع كان يقول لهم اعلموا انى وضعت هذه الالفاظ لهذه
المعانى فمتى ما وجدتموها فى كلامى فاحملوها على تلك المعانى فان هنا ما يقرب فيه دعوى
توفر الدواعى اما لو كان التفهيم بواسطة الترديد بالقرائن كما هو الشان فى تعليم اللغات فلا
يلزم فيه ذلك قطعا وبالجملة فنحن نقول ان الشارع لما راى ان هذه المعانى الحادثة التى ابتنها
مما يتوفر الدواعى الى التعبير عنها والدلالة عليها لمسيس الحاجة اليها وكثرة احكامها ولواحقها
وان الناس يحتاجون فى مثل ذلك الى الفاظ موضوعة يعبرون بها عن المعانى ويستغنون بها
عن مؤنة القرائن وارتكاب التطويل فى الكلام بذكر الاوصاف والقيود المعينة للمراد فى جميع
الاستعمالات والاطلاقات وكانت تلك المعانى مناسبة لمعانى هذه الالفاظ فى اصل اللغة نقل
هذه الالفاظ من معانيها الاصلية الى تلك المعانى الحادثة وعينها بازائها من اول الامر ومآ
للاختصار فى التعبيرات مع وضوح الدلالة على المعنى المراد وحذرا من فوات المقصود
فى بعض المقامات بتعذر الاطناب وتعسره الموجب لفوات الغرض بتركه او الاخلال بنقله

وحيث ان النقل بدون تعريف المخاطبين وتفهيمهم لم يكن محصلاً للغرض ولا متمماً للفائدة بل كان كعدمه وكان لتعريف الوضع طريقان احدهما التصريح به والآخر الترديد بالقرائن وكان الغالب تعريفه بطريق الترديد على ما نشاهده من الناس في كيفية تعليم اللغات وتعلمها وكان التصريح على تقدير تحققه مما يتوفر الدواعي بنقله مع انتفائه وعلمنا ان الشارع عرف الوضع للمخاطبين بتلك الالفاظ بطريق الترديد بالقرائن دون التصريح وقد ظهر لنا جميع ذلك بالاستقراء الذي هو الطريق المألوف والمنهج المعروف في تحصيل المطالب الوصفية واثبات القواعد الادبية كما مر مراراً فلا اشكال في المسئلة ولا في ثمرتها اذ الاشكال انما يتوجه على تقدير التصريح بالوضع والنص عليه من الشارع او القول بان تلك الالفاظ مجازات اشتهرت في زمانه فافادت بغير قرينة ونحن لا نقول بشيء من ذلك الثاني ان الالفاظ المجهولة التاريخ محكوم عليها بالتاخر عن زمان الوضع لانها حادثة والاصل في الحادث التاخر لا يقال كما ان اللفظ حادث فكذا الوضع فاصل تاخر اللفظ عن الوضع معارض باصل تاخر الوضع عن صدور اللفظ ولا ترجيح فيجب التوقف لانا نقول اصالة تاخر الحادث انما تجري في الحادث المجهول التاريخ وزمان الوضع وان كان مشتبهاً من حيث المبدأ لكن ثبوت الوضع في اواخر زمن الشارع بحيث يتسع لصدور كثير من الروايات الواردة عنهم عم مقطوع به على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيمكن القول بان الاصل تاخر الصدور الى ذلك الزمان بخلاف العكس الثالث اجماع العلماء على ان هذه الالفاظ مع تجردها عن القرائن اما محمولة باسرها على المعاني الشرعية او اللغوية فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على الاولى والنافين لها اتفقوا على الثاني فالقول بان بعضها محمول على الشرعي وبعضها على اللغوي خلاف الاجماع لا يقال الواجب مع الجهل بتاريخ الصدور والوضع كما هو المفروض هو الحمل على المعنى اللغوي لكونه الاصل فلا يلزم التفصيل المخالف للاجماع لان الاجماع منعقد على ان الواجب حملها على احد المعنيين لا لجهل الوضع له والحمل بمقتضى الاصل يغايره قطعا وان لم يكن منافيا للاجماع على اصل الحمل

ويمكن تقرير الاجماع

ويمكن تقرير الاجماع بوجه آخر وهو ان العلماء اتفقوا على ان المراد من هذه الالفاظ باسرها في نفس الامر اما المعاني الشرعية او اللغوية والقول بتوسط الوضع بين الاستعمالات يقتضي التفصيل فيها بحسب نفس الامر وبوجه آخر وهو ان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها على المعاني الشرعية والنافين لها اتفقوا على حملها باسرها على المعاني اللغوية فالقول بالحقيقة الشرعية مع الحمل على اللغوية في الجميع او البعض خلاف الاجماع فان قيل ان اريد ان مثبتي الحقيقة الشرعية يحملون الالفاظ باسرها على المعاني الحادثة وان كان صدور بعضها عن الشارع سابقا على الوضع فذلك باطل اذ المفروض انه لا سبب للحمل عليها سوى الوضع وهو منتف على هذا التقدير فكيف يستدل عليه بالاجماع وان اريد انهم يحملونها عليها لسبق الوضع جميع الاستعمالات ففيه ان ذلك لو تم تم من الحجة فاي فائدة في الاجماع قلنا نختار الثاني وفائدة الاجماع في صورة الشك في سبق الوضع فان التمسك بالاجماع ممكن معه لانه انما يتوقف على امكان السبق بخلاف الاحتجاج بالسبق فانه لا يصح الا مع العلم به كما لا يخفى **قوله** اذ صيرورة هذه الالفاظ حقائق في معانيها الشرعية في كلام الائمة الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين مما يبعد النزاع فيه غاية البعد من حيث اما اولا فلانه ان اراد ان صيرورة هذه الالفاظ حقائق في اوائل زمان الائمة عم اعني الزمان المتصل بزمان الشارع مما يبعد النزاع فيه غاية البعد ففيه ان ذلك مما لا بعد فيه اصلا بل الظاهر ان النزاع فيه قريب جدا فان حكم الزمان المتصل بزمان الشارع في عدم تحقق الوضع الحادث وانتفائه حكم زمان الشارع من دون فرق فالشك في زمان الشارع يستلزم الشك فيه والقطع فيه يستلزم القطع في زمان الشارع وكيف يمكن القول بان هذه الالفاظ كلها كانت حقائق في معانيها الاصلية واستمرت على ذلك الى آخر زمان النبي ص ثم انها بأسرها صارت حقائق في المعاني الحادثة بعد وفاته ص بلا فصل مع اقتضاء الوجه في صيرورتها حقائق بعد في الغلبة والاشتهار فان اصلا لم يدع الوضع التعييني في هذه الالفاظ في زمان المتشرعة ومعلوم ان الغلبة والاشتهار مما يختلف الحال فيهما بالقياس الى الالفاظ فان تحققهما في

الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران على الألسنة مقدم على حصولهما فيما ليس كذلك بالضرورة فلا يمكن
الحكم بحصولهما فى اولهما لجميع فى اول زمان الشرع دفعة نعم لو قيل بصيرورتها حقائق فى
بعد زمان الشارع بواسطة النقل والتعيين امكن القول بثبوت الوضع فى جميعها فى زمان
واحد لامكان حصول النقل فيه لكن قد عرفت ان ذلك مما لم يقل به احد فى وضع هذه الالفاظ
ولو قيل به فغايته الامكان وهو لا يستلزم الوقوع ولو اتفق الوقوع فمن اين انه فى اول زمان ايضا
الائمة لا فى غيره فالحكم بصيرورتها حقائق فيه كما هو المدعى لا وجه له اصلا وان اراد
صيرورة هذه الالفاظ حقائق فى زمان الائمة ع فى الجملة بمعنى عدم بقائها على معانيها
الاصلية فى مجموع زمانهم ع بل بعد النزاع فيه فذلك مسلم اذ لا ريب فى استبعاد الحكم ببقاء تمام
الوضع اللغوي فى تلك المدة المتطاولة مع انتشار المسلمين واشتهار الاحكام فيما بينهم
غاية الاشتهار لكن ذلك لا يستدعي قلة الفائدة فى هذا الخلاف لعدم العلم بتعيين
زمان الوضع على هذا التقدير فلا يعلم ان الحديث الوارد عنهم هل ورد قبل الوضع او بعده
ولئن حصل العلم بالتاخر فى بعض الاخبار نحو ما ورد عن الجواد والهادي والعسكري
عليهم السلام فذلك لا يجدي نفعا فيما هو بصدده لان هذا البعض لا يفي بجميع الاحكام
قطعا فلا يحصل الاستغناء به عن الايات والاخبار النبوية حتى يلزم قلة الفائدة
فى هذا النزاع وان اراد ان صيرورتها حقائق فى زمان انتشار احاديث اهل البيت ع اعني
زمان الباقر والصادق ومن بعدهما من الائمة الاطهار ع مما يبعد النزاع فيه غاية البعد
ففيه بعد تسليم ان النزاع فى هذا بعيد غاية البعد انا لا نسلم الاستغناء بما ورد عنهم
بعد الوضع عن الايات القرآنية والاخبار النبوية وما ورد عنهم قبل الوضع كالاحاديث
المروية عن امير المؤمنين والحسنين وعلي ابن الحسين عليهم فصيرورة الالفاظ حقائق فى
ذلك الزمان لا يقتضى قلة الفائدة فى الخلاف المذكور كما ادعاه وايضا لو اريد هذا المعنى لا يقتضي م
لوجب ان يقال ان صيرورة هذه الالفاظ حقائق فى زمان الباقر والصادق ومن بعدهما

من الائمة ع مما يبعد

من الائمة ع مما يبعد النزاع فيه غاية البعد واستقلال القرآن والاحاديث النبوية والاخبار
المروية عن امير المؤمنين والحسنين وعلي ابن الحسين ع بحكم مما لا يتحقق بدون نص عن
الباقر والصادق ومن بعدهما من الائمة ع على ذلك الحكم واما ما ذكره المصنف فلا يكاد يستفاد
منه هذا المعنى بوجه فالحمل عليه غير مستقيم واما ثانيا فلان ما ذكره من عدم استقلال الكتاب والسنة
النبوية بشيء من الاحكام الشرعية مجرد دعوى لا شاهد لها ولا برهان عليها بل الذي يقتضيه
الخوض فى الكتب الاستدلالية والتفاسير مما يختص منها بشرح ايات الاحكام بطلان تلك الدعوى
فان فيما استنبطه المفسرون والفقهاء من الايات القرآنية والاحاديث النبوية احكاما يستقل جم ص
بافادتها الاصلان المذكوران كما لا يخفى على من اجاد النظر فى ذلك المضمار وخاض فى بحار لجج تلك
البحار بل ان كثيرا من اصول الشريعة وقواعدها المحكمة وضوابطها المتقنة ماخوذ من هذين رايت م
الاصلين مستنبط من تينك الدليلين ولولا مخافة الاطناب والخروج عن وضع الكتاب ذينك م
لاوردنا فى المقام ما يشد اعضاد هذا الكلام ولكن فى الاشارة كفاية والله ولي التوفيق
والهداية سلمنا ذلك ولكن لا يلزم من عدم استقلال الكتاب والسنة بدون نص من الائمة ع
جواز الاستغناء عنهما فى استنباط الاحكام اذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع فى تحصيل الظن
بحكم شرعي وانما يتاتى ذلك بتتبع الادلة كلها بقدر الوسع والطاقة مع بذل الجهد
فى تحصيل المراد منها كما يأتي ان شاء الله تعالى والكتاب والسنة هما عمدتا الاصول والادلة الشرعية
فلا يسوغ الاستغناء عنهما قطعا كيف وقد ورد الامر بالتمسك بهما وعرض الاحاديث والاقتصار على غيرهما م
المروية عن الائمة عليهما فى الاخبار المستفيضة بل المتواترة نحو ما رواه الفريقان بعدة المستفيضة م
طرق عن النبي ص انه قال اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا ابدا كتاب الله
وعترتي اهل بيتي وما روي عن الائمة ع فى عدة روايات ان كل شيء مردود الى الكتاب
والسنة وان ما خالف الكتاب والسنة فهو مردود وان الذي جاء به فهو اولى به وما روي
من ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله

فدعوه واتّ ما خالف كتاب الله فهو زخرف او فاضرب به عرض الحائط الى غير ذلك من المضامين
الواردة فى الروايات التى لا تحصى والتمسّك بالكتاب والسنه وكذا العرض عليهما لا تتم
بدون العلم بمدلولات الالفاظ التى اشتملا عليها مع الاختلاف والاشتباه كما فى
هذه الالفاظ لابد من تحقيق الحال ليتأتى معه العرض والاستدلال فالاحتياج الى المسئلة
ثابت لمثبت قطعا ولا غناء للفقيه عنها اصلا هذا كلّه على القول بحجية خبر الواحد وجواز تخصيص
كما هو المشهور الكتاب والسنّة القطعية به واما على القول بانتفاء حجيته مطلقا او مع معارضة الدليل القطعي
كما ذهب اليه جمع كثير من الاصوليين فهذا البحث ساقط من اصله اذ الحاجة الى المسئلة ضرورية على
هذا التقدير كما لا يخفى واما ثالثا فلانا لو سلمنا انّ عدم استقلال الكتاب والسنّة يستدعى
عدم علم الحاجة اليهما فى استنباط الاحكام على ما ذكره فلا ريب فى انّ هذا الاستقلال ليس امرا
ضروريا حتى لا يمكن خفاؤه على الاصولي الباحث عن المسئلة والرجوع فيه الى من يدعى ذلك تقليد
المسائل فى مبادى الاصول الاجتهادية وليس بجائز كالتقليد فى اصل المطالب وتحصيل العلم به بطريق
التتبع مع مخالفته وضع التحصيل فى ترتيب المطالب على المبادي اصعب بكثير من تحمل كلفة
تحقيق هذه المسئلة خصوصا مع الاقتصار فيها على ما هو مذكور فى زبر القوم فبحث
الاصولي عنها مستحسن قطعا بل واجب مع تعذر العلم بعدم الاستقلال او فرض انتفاء الفائدة
فيها فى الواقع فتدبّر واعلم انّ عبارة المصنف هذه يتوجه عليها مناقشات الاولى قوله اذ
صيرورة هذه الالفاظ حقائق فى كلام الائمة عم مما يبعد النزاع فيه فانّ صيرورتها حقائق فى كلامهم
انّما يتصور على القول بنفي الحقيقة الشرعية فلا بد فى هذا النزاع بل لا استقامة لهذا الكلام
خصوصا ممن قال بثبوت الحقيقة الشرعية فينبغي له تبديل الصيرورة فى العبارة بالكون
او الثبوت بان يقول اذ كون هذه الالفاظ حقائق او ثبوت الوضع فيها فى كلام الائمة عم
مما يبعد النزاع فيه الثانية قوله واستقلال القرآن والاخبار النبوية فانّ مقتضى
هذه العبارة انّ عدم استقلال القرآن والاخبار النبوية بالاحكام الشرعية يوجب الاستغناء

عنهما باحاديث الائمة

عنهما باحاديث الائمة عم وليس كذلك اذ الاستغناء عنهما انما يحصل باستقلال احاديث الائمة عم
لا بعدم استقلال ذينك الدليلين كما هو واضح فالاولى ان يقال والاحاديث الواردة عن ائمتنا عم
تستقل بافادة الاحكام الشرعية فلا حاجة معها الى العلم بمدلولات الكتاب والسنة النبوية
وقد يقال انّ ذلك انما يتجه ان لو كان المراد بالاستقلال الكتاب والسنة المنفي فى كلام المصنف
استغنائهما عن انضمام ما يتم به الاستدلال وليس كذلك بل المراد من استقلالهما بالحكم فيه
انحصار دليل الحكم فيهما بمعنى انتفاء دليل آخر على الحكم سواهما وح فلا ورود لهذه
المناقشة الثالثة قوله بدون نص من الائمة عم فان المفهوم من نفي استقلال الكتاب والسنة
بالحكم الشرعي بدون نص الائمة عم ثبوت الاستقلال مع النص ولا معنى له مطلقا سواء اريد
بالاستقلال معنى الاستغناء عن الضميمة او الانحصار فان الاستقلال المنفي بدون النص
باحد المعنيين لا يعقل ثبوته معه قطعا فالاولى اسقاط هذا القيد والاكتفاء بما تقدم فانه
تام فى معناه والامر فى ذلك هين **قوله** والاخبار النبوية المنقولة من غير جهة الائمة عم
لعله انما قيد الاخبار النبوية بذلك لان الاخبار النبوية المنقولة من جهة الائمة عم بمنزلة الاخبار
المروية عنهم عم فى وجوب الحمل على المعانى الشرعية بناء على انّ الائمة عم انما يقصدون فى نقلهم احاديث
النبي صلى الله عليه وآله بيان الاحكام الشرعية لا مجرد النقل والرواية على ما هو شان الرواة وهو فى حيز
المنع فانّ من الجائز ان يكون المقصود نقل كلام النبي صلى الله عليه وآله ورواية لفظه المخصوص الذى نطق به
ولو سلم فبيان الحكم بكلامه صلى الله عليه وآله يتبع اصطلاحه دون اصطلاح غيره الا اذا كان الحديث منقولا
بالمعنى او مشتملا على قرينة تدل على ارادة العرف الحادث فانه يجب حمله ح على عرف زمانهم عم
لكن مع ذلك لا يبقى فرق بين المنقول من جهتهم او المنقول من غير جهتهم فانّ المنقول من غير جهة
الائمة عم يتعين حمله على العرف الحادث ايضا مع وجود القرينة او ارادة النقل بالمعنى فح
فالتفرقة بين المنقول من جهتهم وغيره على ما يشعر به كلام المصنف لا وجه لها يعتد به وليتمم
الكلام فى هذا المرام بايراد ابحاث مهمة تعين على مطالب جمة الاول اختلفوا فى الفاظ العبادات

ان المراد من الفاظ العبادات هل هو خصوص الصحيح منها او الاعم

كالصوم والصلوة والحج والزكوة وغيرها فقيل انها اسماء للصحيحة اي الماهيات المستجمعة لشرائط
الصحة وان اطلاقها على الفاسد لمشاكلتها الصحيح في الصورة وهو مختارنا واكثر المحققين وقيل
انها للاعم من الصحيح والفاسد والاول هو الاصح لنا تبادر الصحيح منها عند الاطلاق وكذا
صحة سلب الاسم عن الفاسدة وان العبادات باسرها متعلقات طلب الشارع وامره ولا
شيء من الفاسد كذلك وانا نعلم قطعا ان للعبادات اجزاء معتبرة فيها يتالف منها ماهياتها
ولو كانت اسامي للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم انتفاء الجزئية او تحقق الكل
بدون اجزائه وكلاهما باطل بالضرورة وان الظاهر من قوله ع لا صلوة الا بطهور لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة
فلا يتحقق مع الفساد والحمل على نفي الصحة تاويل لا يرتكب الا الدليل وقد وجد في مثل لا
نكاح الا بولي لا طلاق الا بشهود لا عتق الا في ملك فوجب ارتكابه فيه بخلاف ما نحن فيه
وايضا فان العبادات امور توقيفية لا تعرف الا من قبل الشارع ولو كانت اسامي للاعم
لما كانت كذلك لان المرجع فيها الى العرف دون الشرع وليس المراد من قولهم العبادات
اسماء للصحيحة ان الصحة ماخوذة في مفهوماتها داخلة في معانيها بل المراد انها اسماء
للماهيات المخصوصة التي اذا اوجدها المكلف كانت صحيحة فلا يرد ان الصحة والبطلان
من عوارض الوجود الخارجي لا من صفات الماهيات وكذا لا يرد انا نقطع بان المفهوم من لفظ
الصلوة مثلا ليس الا الاركان المخصوصة واما الصحة فلا تستفاد منها اصلا حجة
القول بانها اسماء للاعم كثرة استعمالها في الفاسدة واتصافها بالصحة والفساد وانقسامها
اليهما وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص واعلم ان
المقصود من هذا البحث تعيين المعنى المراد من الفاظ العبادات المستعملة في خطاب
الشرع مع قطع النظر عن كونه حقيقيا او مجازيا وهذا مما ياتي فيه النزاع من كلام المثبتين
الحقيقة الشرعية والنافين لها فان النافي لا ينكر اصل المعاني الشرعية الحادثة لتلك الالفاظ

بل انما يدعي ان الشارع

بل انما يدعي ان الشارع استعملها فيها على سبيل المجاز دون الحقيقة فيتاتى منه النزاع في
ان تلك المعاني التي استعملها الشارع فيها هذه الالفاظ هي الماهيات المعينة المستجمعة لشرائط
الصحة والاعم منها ومن الفاسدة غاية الامر ان نزاع المثبتين في تعيين المعنى الحقيقي ونزاع
النافين في تعيين المعنى المجازي واما اصل التعيين فمما يفتقر الى تحقيق الحال فيه كلا الفريقين
وربما ظهر من قولهم في تحرير الخلاف في المسئلة ان الفاظ العبادات اسماء للصحيحة او الاعم
ان النزاع في تعيين المعنى الحقيقي لها لان المتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع ويمكن
توجيهه بالحمل على عرف المتشرعة فان تعيين المعنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي والظاهر
ان تحرير النزاع بهذا الوجه انما هو من المثبتين بناء على اصلهم من القول بالحقيقة الشرعية
ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين فصار منشأ للاشتباه فتامل الثاني قد سمعت قول
الفقهاء في تحديد الفاظ العبادات والمعاملات انها في اللغة او العرف كذا وفي الشرع كذا
وعليه اشكالان الاول ان هذا انما يصح على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فان النافي لها
لا يثبت لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها اللغوية والعرفية الثاني ان الفاظ المعاملات
كلها او اكثرها باقية على معانيها الاصلية غير منقولة في الشرع الى معان اخر حادثة كالعبادات
ولذا تراهم يقولون ان العبادات توقيفية دون المعاملات ويرجعون في تحقيق معنى مثل البيع
والاجارة والصلح والدين والوديعة والعارية الى اللغة والعرف ومع ذلك فكيف يصح
منهم القول المذكور في هذه الالفاظ والامر في الاشكال الاول هين اذ الظاهر انه لا خلاف
بين فقهائنا في ثبوت الحقيقة الشرعية وان المخالف في ذلك شذوذ من الاصوليين وفقهاء
العامة فكلامهم هنا جار على مقتضى مذهبهم فلا اشكال فيه وقد اجيب ايضا باحتمال ان يكون
المراد بيان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ حقيقية كانت او مجازية وفيه انهم كثيرا ما
يصرحون بانها حقيقة في كذا شرعا فلا يستقيم الحمل المذكور واما الثاني فقد يجاب عنه
بان المراد تحديد المعاملات بحسب عرف المتشرعة دون الشارع او تحديد المعاملات الشرعية

تحديد الفاظ العبادات والمعاملات انها في اللغة او العرف كذا وفي الشرع كذا ودفع ما يرد عليه

اى المعاملات الصحيحة شرعا وهى التى يترتب عليها الآثار والاحكام الثابتة فى الشرع والمراد الكشف
عن المعانى الاصلية للمعاملات بخواصها الشرعية فالبيع اللغوى والشرعى مثلا واحد بالذات
مختلف بحسب الاعتبار فهو من حيث انه مقصود بالوجه المعروف فى اللغة لغوى ومن حيث انه
مقصود بالوجه الشرعى شرعى ويتوجه على الاول مضافا الى ما فيه من التعسف الشديد فانه وان لم
يكن شرعيا كالنفى فى ارادة المعنى الشرعى انهم كثيرا ما يقع بينهم التشاجر فى هذه الحدود ولو
كانت امورا اصطلاحية محضة لما وقع فيها ذلك اذ لا مشاحة فى الاصطلاح وايضا فانه نقل هذه
الالفاظ من معانيها الاصلية الى ما ذكروه فى تلك التعريفات والحدود مما لا يترتب عليها عليه
اثر شرعى او كان ذلك اصطلاحا منهم لامر الشارع ولا فائدة تعود اليهم فى تحرير المسائل
وتقرير المطالب كما فى سائر اصطلاحاتهم واصطلاحات غيرهم من ارباب العلوم والصنائع
فان تقرير المطالب الفقهية لا توقف له على هذه الاصطلاحات كما لا يخفى وعلى الثانى انه لو كان
المقصود تحديد المعاملات الصحيحة لوجب استقصاء شرائط الصحة فى تعريفاتها مع انهم لم
يتعرضوا فيها الا للقليل منها مثلا قالوا البيع نقل الملك من مالك الى آخر بعوض معلوم
فاقتصروا فى تعريف البيع على معلومية العوض التى هى من شرائطه ولم يتعرضوا لباقى
الشرائط كمعلومية العوض وكمال المتعاقدين وتراضى الطرفين وطهارة العوضين واشتمالهما
على نفع محلل مقصود للعقلاء وان يكونا مقبوضين فى الصرف غير متفاضلين مع التجانس الى غير
ذلك من شرائط البيع وكذا ما ذكروه فى تعريف الاجارة والجعالة والضمان والحوالة
والعارية والوديعة وغيرها من العقود والايقاعات فانهم قد اقتصروا فى جميعها على البعض
ولم يتعرضوا فى شئ منها للجميع ولو كان المقصود تعريف المعاملة المستجمعة لجميع شرائط
الصحة لم يجز ذلك قطعا وعلى الثالث ان الغالب تفارق المعنيين اللغوى والشرعى
بحسب الصدق اما من الجانبين او من جانب واحد ولو كان المقصود من التحديدات المذكورة
الكشف عن المعانى الاصلية بخواصها الشرعية لتصادق المفهومان دائما ويمكن ان

يقال انه لما كان الغا

يقال انه لما كان الغالب فى المعاملات مشاركة بعضها البعض فى بعض الصفات كاشتراك البيع مثلا مع
الهبة فى نقل ملك العين ومع الاجارة فى النقل بعوض وكاشتراك الاجارة مع الجعالة فى استحقاق
العوض بازاء العمل ومع النكاح فى التسلط على المنفعة على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة
والابراء بحسب اختلاف محله وكان الواجب تمييز بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة عليه
تصدى الفقهاء لتعريف المعاملات على وجه يحصل به التمييز فى الجملة ومن المعلوم ان التمييز بوجه ما لا يجب
ان يكون بالفصول المنوعة لماهياتها المعلومة فى العرف او اللغة بل من الجائز حصوله
باعتبار شرائطها ولا يفتقر ايضا الى التعرض لجميع تلك الشرائط بل يكتفى فى ذلك بما يحصل
به التمييز ولو شرطا واحدا ولذا ترى انهم فى بعض المعاملات لا يتعرضون لشئ من الشرائط الشرعية
وانهم يقتصرون فى بعضها على شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعددة بحسب الحاجة اليها
فى التمييز وبالجملة فمقصود الفقهاء مما ذكروه فى تعريف المعاملات ليس الا تمييز بعضها
عن بعض بوجه من الوجوه وهذا امر مختلف من حيث الاستغناء عن الشروط والاحتياج
اليها وكذا باعتبار الوحدة والتعدد فلا يرد انه ان كان المقصود من تعريف المعاملات شرح
مفهوماتها الاصلية فلا وجه للتعرض للشرائط اذ لا دخل لها فى تحقق تلك المفهومات وان
كان المقصود منها تحديد المعاملات المستجمعة لشرائط الصحة فلا وجه لعدم التعرض للشرائط
فى تعريف بعض المعاملات والاقتصار على بعضها فى بعض آخر بل الواجب على هذا التقدير
ذكر الجميع فى جميعها وان كان المقصود ذكر الاصطلاحات الشرعية فهو مبنى على ثبوت الحقيقة
الشرعية لالفاظ المعاملات وهو مع فساده فى نفسه خلاف ما صرحوا به وكذا لو كان المقصود
بيان الحقيقة العرفية اذ لا ريب فى ان المفهوم من لفظ البيع مثلا فى عرف المتشرعة ليس الا
معناه المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود من التعريفات المذكورة ليس شيئا مما
ذكر بل المراد منها تمييز المعاملات بعضها عن بعض على الوجه الذى قررناه فلا اشكال
فان قلت هب ان المقصود من تلك الحدود تمييز المعاملات بعضها عن بعض على ما ذكرتم

فما الوجه فى الحكم بانها معانٍ شرعية مع عدم اشتمال بعض منها على شيء من شروط الصحة
كما اعترفتم به واشتمالها وجد فيه ذلك على غيرها من مقومات المعنى الاصلي وليس فيها
ما يكون شرعيا بجميع اجزائها المعتبرة فيه اجناسا وفصولا ولو كان فلا ريب فى ندرته
وليس الغرض من هنا الكلام تصحيح مثله قطعا قلت المراد بالشرعي هنا المعنى الموقوف على
الشرع فى الجملة ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا توقف له على الشرع اصلا فلا يقدح
فى الحكم بالشرعية اشتمال الحد على شيء من المفهومات اللغوية او العرفية نعم يقدح فيه عدم اشتماله
على غيرها من المعاني الشرعية ولم يوجد فى كلام القوم اطلاق الشرعي على مثل ذلك حتى يتوجه
النقض به كيف ولا يستقيم فيه القول بانه لغة لكذا وشرعا لكذا فانه انما يصح مع تغاير المعنيين
وهما متحدان فى هذا الغرض فان قلت قصد التمييز فى تلك الحدود يقتضى ذكر شرائط الصحة
باسرها اذ بدونه لا يتميز صحيح المعاملة عن فاسدها ولا عن فاسد غيرها وهذا لا يفتقر الى ذكر
جميع شرائط الصحة كما لا يخفى فان قلت الحدود فى هذه التعريفات ان اعتبر فيه قيد الصحة
انتقضت الحدود باسرها طردا بدخول المعاملة الفاسدة التى لم يخرج بما ذكر فيها من شرائط
الصحة والا انتقضت عكسا بما يخرج به قلت نختار الاول ونلتزم ان هذه الحدود كلها تعريفات
بالاعم ولا محذور فى ذلك فان التعريف بالاعم اذا كان المقصود تمييز الاخفى عما عدا ذلك الاعم
غير عزيز فان قلت المعاملات المفهومة من الفاظ المعاملات لغة وعرفا مفهومات متباينة لا تصادق
بينها فهي متمايزة بانفسها وذواتها فاي حاجة الى ايراد الشرائط الشرعية قلت تباين المعاملات
باسرها ليس امرا بينا ولا مبينا فهو فى حيز المنع ولئن سلم فربما كان العدول الى شرائط
الصحة لصعوبة التمييز بنفس الماهية وان كانت معلومة بالاجمال فان الشرع قد يكشف عن
اللغة والعرف فى مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس ولو سلم فهذا طريق وذلك
طريق آخر وتعيين الطريق ليس من داب المحصلين هذا ما تيسر من الكلام فى هذا المقام وهو بعد
محل نظر وتامل الثالث قد عرفت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على المعاني المفهومة

منها حال الصدور

مراده

منها حال الصدور وان المناط فى تحصيل الشارع فهم المخاطبين لا غير واللازم من ذلك وجوب
تحصيل فهم المخاطب على من لم يحضر الخطاب والطريق اليه ظاهر اذا كان اللفظ الوارد فى الخطاب
مما ثبت فيه الوضع الشرعي فان الواجب الحمل فيه على الحقيقة الشرعية قطعا واما اذا لم يثبت له
الوضع الشرعي اما لعدم ثبوته من اصله على القول به او لانتفائه فى المورد المعين بخصوصه فان
ثبت له فى زمان الصدور معنى عرفي تعين الحمل عليه ان كان عاما او خاصا مع كون المتكلم
والمخاطب كليهما من اهل اصطلاح واحد وان فنى ترجيح عرف السائل او المسؤول منه مع انتفاء
القرينة المعينة للمراد خلاف فقيل بالثاني وهو الاظهر لا لان الحمل على عرف السائل يقتضى
التجوز فى اللفظ على ما توهم فان ذلك من باب التبعية فى الاستعمال كما فى العربي يتكلم بالعجمية
وبالعكس وليس من المجاز فى شيء بل لان عادة الناس قد استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم
متابعتهم اصطلاح الغير فى محاوراتهم الا لقصد التعلم او لضرورة التفهيم والبيان وقيل
بالاول لان الغرض الاصلي فى خطابات الشارع بيان الاحكام الشرعية وهو انما يحصل اذا جرى
الكلام على اصطلاح المخاطب اذ لا بيان بما لا يعرفه ولما ورد ان النبي والائمة عليهم السلام كانوا يكلمون
الناس بما يعقلونه والمخاطبة بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يعقله المخاطب وفيه ان ذلك
لو سلم فانما يقتضى الحمل على اصطلاح المخاطب مع جهله بالحال وتوهم وحدة الاصطلاح واما مع العلم
فالبيان فى حقه ممتنع الا مع القرينة او علم بعادة النوع او الشخص والمفروض انتفاؤهما ههنا
وقد يقال ان العبرة فى تعيين المعنى بعرف بلد السؤال اما مطلقا او مع موافقته عرف السائل
او المسؤول فان عرف البلد مرعي فى التخاطب خصوصا مع موافقته عرف احد المتخاطبين ويتوجه
عليه منع هذه الدعوى ان اريد بها قضاء العادة بالمراعات ودلالتها على التعويل ان المدعى
اريد بها مجرد الاتفاق وتحقيق المقام انه اذا اختلف العرف فى معنى لفظ حتى وجد له معان متعددة
فللمتكلم ان يستعمله فى كل من تلك المعاني سواء وافق عرفه او عرف المخاطب او خالفهما
معا بان يكون موافقا لعرف ثالث ولا اشكال فى صحة هذه الاستعمالات ولا فى كونها على وجه

الحقيقة اذا كان المصحح وضع اللفظ للمعنى دون العلاقة بينه وبين الموضوع له وكذا لا اشكال
في توقف الاستعمال المخالف لعرف المتخاطبين وعرف بلد الخطاب على وجود القرينة المعينة
للمراد وانه بدونها يتعين الحمل على احد الثلاثة انما الكلام فيما اذا دار الامر بينها ولم تكن هناك
قرينة تقتضي التعيين فنقول المتخاطبان لا يخلوا اما ان يكونا عالمين بتعدد الاصطلاح
او جاهلين به او المتكلم عالما والمخاطب جاهلا او بالعكس وعلى تقادير العلم فاما ان يكون
العالم بالتعدد عالما بحال الآخر او جاهلا به وينبغي القطع بتعيين عرف المتكلم مع جهالة
التعدد مطلقا وكذا بتعيين عرف المخاطب مع جهله وعلم المتكلم بحقيقة الحال اذا كان المقام
مقام البيان وكان المتكلم حكيما ويبقى ما عدا ذلك محتملا لوجوه الاول تقديم عرف المتكلم
الثاني تقديم عرف المخاطب الثالث تقديم عرف بلد الخطاب الرابع تقديم عرف المتكلم
اذا وافق عرف بلد الخطاب والا فعرف المخاطب الخامس تقديم عرف المخاطب اذا وافق عرف البلد
والا فعرف المتكلم السادس تقديم العرف الموافق لاصطلاح البلد مطلقا سواء كان عرف المتكلم
او المخاطب السابع تقديم عرف البلد الا اذا خالف عرف المتكلم والمخاطب جميعا الثامن
تقديم عرف البلد الا اذا خالف عرف المتكلم التاسع تقديمه الا اذا خالف عرف المخاطب العاشر
التوقف في جميع ذلك الى ان يدل على التعيين دليل والاقرب تقديم عرف المتكلم مطلقا
سيما اذا وافق عرف الخطاب والوجه فيه ظاهر مما قلناه اذا ثبت للفظ عرف في زمان
الصدور واما اذا لم يثبت له ذلك فان توافق العرف واللغة فلا اشكال فيه في الحمل وكذا
لو حصل الشك في الوحدة والتعدد فان الاصل اتحاد الوضع ما لم يدل دليل على
خلافه وكذا لو علم التعدد مع تعيين مبدأ النقل ومعلومية تاريخ الصدور فانه يحمل على
اللغة مع السبق وعلى العرف مع اللحوق بل لا يبعد الاكتفاء في تعيين المعنى بالحد الامرين
من تعيين مبدأ النقل ومعلومية التاريخ فان الاصل تأخر المشكوك عن المعلوم واما اذا تعدد
المعنى ولم يعلم مبدأ النقل ولا تاريخ الصدور فقد اختلفوا في الترجيح على نحو اختلافهم

في الحقيقة الشرعية

في الحقيقة الشرعية فمنهم من قدم اللغة تمسكا بالاصل في محل الشك ومنهم من قدم العرف
بدليل الاستقراء فان تتبع الخطابات كاشف عن ان طريقة الشارع هي طريقة العرف في الخطابات
والمحاورات دون اللغة والمراد من اللغة ههنا ما ثبت قبل الشرع ولم يعلم هجره في زمان الشارع
اصليا كان او طاريا ومن العرف الطاري الذي لا يعلم تاخره عن زمان الشارع باقيا كان
او مهجورا فيخرج عن محل النزاع ما علم هجره قبل زمان الشارع وكذا ما علم تجدده بعد
زمانه فان حمل الخطابات الشرعية على احد هذين المعنيين ممتنع قطعا وربما يتوهم من اطلاق
كلامهم في هذا المقام ان النزاع واقع في كل ما يخالف عرف زماننا من المعاني المثبتة في اللغة
على مقتضى ذلك تقديم اللغة المهجورة قبل الشرع على القول بترجيح اللغة والعرف المتجدد بعده
على القول بترجيح العرف وفساده يغني عن البيان وينبغي ان يعلم ان الحال في المعاني المثبتة
في كتب اللغة تختلف من حيث كونها معاني اصلية باقية او مهجورة قبل زمان الصدور او بعده او
طارية قبله او بعده باقية او مهجورة او مشكوكا فيهما وبهذا الاعتبار يختلف الحكم فيها من حيث الاتحاد
مع العرف والمباينة له ومن حيث التقديم عليه مع فرض المباينة او التاخر عنه ومن حيث القطع بالحكم
والظن به فان علم حقيقة الحال بالرجوع الى كتب اللغة او غيرها زال الاشكال عن صفة المعنى وحكمه
والا فالظاهر تقديم اللغة مع المغايرة لوجوه الاول ان المتبادر من قول اللغوي هذا اللفظ موضوع
لكذا كونه حقيقة فيه بحسب عرفه المتاخر عن زمان الشارع فيجب ان يكون حقيقة فيه قبل ذلك ايضا
والا لزم النقل المخالف للاصل الثاني لو كان الوضع المثبت في كلامهم وضعا مسبوقا بوضع آخر
مهجور لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره وحدوث الوضع المثبت وتجدده وفي عدم التعرض
لذلك دلالة على اتحاد الوضع كما لا يخفى على العارف بطريقة القوم الثالث ان اكثر المعاني المذكورة
في كتب اللغة لغات باقية مستمرة واما المهجورة فهي قليلة بالنسبة اليها ولا ريب ان المظنة مع الكثرة
والغلبة الرابع ان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها وتاليفها هو ان يكون الكتب المؤلفة
فيها مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل ما فيهما من الالفاظ الغريبة واللغات المشكلة

كما يعلم من تصريحات القوم وتلويحاتهم ومقتضى ذلك كون المعاني المثبتة فيها هي المعاني المفهومة
منها حال صدور الخطابات الشرعية فان الغرض المذكور انما يتاتى بذلك الخامس لو كان هذا
المعنى مسبوقاً بوضع آخر بحيث لو جب نقله عنه ايضاً لكونه معنى عرفياً بالنظر الى المعنى الاول وقد سبق
ان طريقة الشارع في مخاطباته ومحاوراته هي طريقة العرف دون اللغة وكيف كان فينبغي
القطع بتقديم المعنى اللغوي اذا كان المثبت له احد اللغويين الذين جرت عادتهم بالاقتصار
على ايراد لغة القرآن والحديث كابي عبيدة والهروي وابن الاثير ومع تصريحه بنفي العرفي كما
اتفق في حديث الاتكاء فانه قال في النهاية بعد ايراد قوله ع لا آكل متكئاً المتكئ في العربية كل من
استوى قاعداً على وطاء متمكناً والعامة لا تعرف المتكئ الا من مال في قعوده معتمداً على احد شقيه
والتاء فيه بدل من الواو واصله من الوكاء وهو ما يشد به الكيس وغيره كانه اوكا مقعدتها وشدها
بالقعود على الوطاء الذي تحته ومعنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد متمكناً فعل من يريد الاستكثار
منه ولكن آكل بلغة فيكون قعودي له مستوفزاً وقال في القاموس في قوله ص اما انا فلا آكل
متكئاً اي جالساً جلوس المتمكن المتربع ونحوه من الهيئات المستدعية لكثرة الاكل بل كان جلوسه للاكل مستوفزاً
مقعياً غير متربع ولا متمكن وليس المراد الميل على شق كما يظنه عوام الطلبة انتهى ويظهر من بعض
الفقهاء التوقف في مثل ذلك والميل الى ترجيح العرف على اللغة وضعفه ظاهر ثم اذا تعذر
الحمل على الحقيقة تعين المجاز وهو نوعان الاول ما يتعين بتعذر الحقيقة ويكتفي فيه بمجرد
القرينة الصارفة عنها من دون حاجة الى خصوص ما يتعين به المعنى المجازي بين
المجازات والثاني ما يفتقر المعنى المجازي فيه الى قرينة التعيين ولا يكتفي فيه بمجرد الصارف
عن الحقيقة وهذا القسم ليس من مباحث الاصول ولا من شان الاصولي الخوض فيه والتعرض
له لعدم انضباطه وتوقفه على خصوصيات القرائن المنتشرة المعينة للمراد بخلاف الاول فان
له اقساماً منضبطة وانواعاً منتظمة ترجع اليها في جزئيات الاحكام ولنذكر منها هاهنا
ما يكثر في الخطابات الشرعية دوره ويقبح بالمتفقه جهله فمن ذلك الالفاظ المستعملة في

جملة

الشرع في غير معانيها

الشرع في غير معانيها الاصلية على القول بنفي الحقيقة الشرعية فانها اذا تعذر حملها على تلك
المعاني لوجود القرينة الصارفة عنها تعين حملها على المعاني الشرعية وان كانت مجازات مثلاً
اذا ورد لفظ الصلوة والزكوة والحج في خطابات الشارع وكان هناك صارف عن معانيها اللغوية
التي هي الدعاء والنماء والقصد فالواجب حملها على المعاني الشرعية التي هي الاركان المخصوصة
والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة ولا تبقى الالفاظ مجملة محتملة لهذه المعاني وغيرها
من المجازات اللغوية وان اشتركت في المجازية على القول بنفي الحقيقة الشرعية والوجه فيه ظاهر
لان استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني بلغ في الكثرة حتى ذهب معه الاكثرون
الى صيرورتها حقائق فيها وان المتعين حملها عليها مع التجرد عن القرينة مطلقاً ومن
المعلوم ان غيرها من المجازات ليس بتلك المثابة ولا توهم فيه احد ذلك التوهم بل لم يثبت
وروده في خطابات الشرع فضلاً عن مقاومته للمجاز الشائع المعروف وهل يتعين الحمل على
المعنى اللغوي مع تعذر الشرعي على القول بالحقيقة الشرعية الظاهر انه لا يتعين لعدم الحصر
وانتفاء ما يقتضي الترجيح كما اذا قلنا بتقديم اللغة وتعذر الحمل عليها فان المعنى العرفي
وان كان مجازاً على هذا القول الا انه لاشتهاره وكثرة استعماله يتقدم على غيره كالمعنى
الشرعي على مذهب النافي للحقيقة الشرعية وهل يترجح الحمل على اللغوي ان قلنا بتقدم
العرف مع تعذر الحمل عليه الظاهر العدم هنا ايضاً لندرة استعمال الحقائق المهجورة في
الكلام وقد يقال بتعين المرجوح في الحقيقتين مطلقاً مع تعذر الراجح منهما فان رجحنا
اللغوية وتعذر الحمل عليها تعين الحمل على الشرعية او العرفية والا تعين الحمل على اللغوي
لان الخلاف في ترجيح احد المعنيين يقتضي تقابل المعنيين وتكافؤهما في الجملة فمع
تعذر احدهما يتعين الحمل على الآخر ولاتفاق الفريقين على ان اللفظ المجرد عن القرينة
يجب حمله على احد المعنيين فيمتنع الحمل على غيرهما وربما يفرق بين تعذر الحقيقة الشرعية و
العرفية العامة في اقتضاء الحمل على اللغوية بان هجر اللغة في الاول من المتكلم بالقصد

والشعور فاستعماله هنا اللفظ في المعنى اللغوي نقض لغرضه بخلاف الثانيه ومنها العام المخصص فانه تعذر حمله على حقيقته التي هي الاستغراق تعين ارادة الباقي على المشهور بين الاصوليين وقيل يبقى مجملا وقيل بل هو في الباقي حقيقة وليس بمجاز وتحقيق يأتي في المقام مباحث العموم والخصوص انشاء الله ومنها الأمر والنهي اذا تعذر حملهما على الوجوب والتحريم فانه يجب حملهما على الاستحباب والكراهة لتبادرهما من اللفظ المصروف عن حقيقة وكونهما اقرب المجاز الى الحقيقة المتعذرة ولان استعمال الامر والنهي في الندب والكراهة شائع كثير حتى قيل ان صيغتي الامر والنهي حقيقة فيهما او مشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم فيتعين الحمل عليهما مع قوله لا نكاح الا بولي ولا طلاق الا بشهود ولا عتق الا في ملك فان تعذر الحقيقة فيها يقتضي الحمل على اقرب المجاز اليهما وهو نفي الصحة فانه المتبادر منها بعد الصرف عن الظاهر الذي هو نفي الحقيقة واعلم ان المقتضي لتعيين المجاز مع تعذر الحقيقة امور ثلاثة احدها تبادر المعنى المجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قولك رايت اسدا في الحمام فان المفهوم من لفظ الاسد المقترن بقرينة الكون في الحمام انما يقتضي الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على تعيين الرجل الشجاع اصلا وانما هو مدلول لفظ الاسد المصروف عن حقيقته لم يعقل فهمه من الكلام لانتفاء الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة لا ينافي مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة في المعنى المتبادر لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة على ما عرفت هو فهم المعنى من نفس اللفظ مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى بواسطة القرينة والفرق بين الامرين ظاهر ثم ان التبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة الصارفة عن حقيقته كما في المثال المذكور وقد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضا وذلك اذا كان مساويا للمجاز المقصود من اللفظ كما في لفظ اليد الذي هو حقيقة في العضو المخصوص ومجاز في النعمة والقدرة فانه اذا اريد استعماله في النعمة وجب ان يضم اليها قرينة تصرف عن ارادة القدرة كان يقال لزيد عندي يد عند اوليائه مثلا ولم يجز الاكتفاء بالقرينة الحالية الصارفة عن الحقيقة اذ لا يتعين منها ارادة المجاز المخصوص الذي هو النعمة بل انما يتعين بمجموع القرينتين الصارفة عن الحقيقة والمجاز المساوي لان الصرف عن الامرين يقتضي تعيين المراد لانتفاء الحصر بل لان التبادر من اللفظ المصروف هو ذلك وانت اذا تتبعت القرائن اللفظية وجدتها في الاكثر كذلك اذ قلما يتفق في الكلام قرينة معينة للمراد صارفة عن الحقيقة وسائر المجازات المحتملة من اللفظ عدا المعنى المقصود بل القرينة لغالب ان قرينة المجاز اما صارفة عن خصوص الحقيقة وعنها وعن شيء من المجازات وان التعيين انما يستند الى اللفظ المصروف عن بعض معانيه ولولا ان المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الصرف لامتنعت الدلالة اللفظية في اكثر المجازات لما عرفت من عدم الحصر وفقد ما يقتضي التعيين من جهة القرينة الثاني شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام وانما كان الاشتهار سببا للتعيين لعدم انفكاكه عن التبادر الموجب له غالبا ولان ملاحظة الشهرة ترجح ارادة المعنى المشهور اذ الظن يلحق المشتبه بالاعم الاغلب فان بني على ان الاشتهار بنفسه سبب للتعيين كما يقتضيه الوجه الثاني جاز الاعتماد عليه في تعيين المجاز مطلقا وان علم انتفاء التبادر من اللفظ المصروف عن حقيقته وان بني على كونه سببا للتعيين بواسطة التبادر من حيث انه علامة له على ما يقتضيه الوجه الاول اختص اعتباره بصورة الاشتباه والشك لاستحالة التمسك بالعلامة مع القطع بانتفاء ذي العلامة وعدم الجدوى في التمسك بها مع القطع بوجوده الثالث كونه اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة وهذا انما جعل سببا للتعيين لكونه مظنة للاشتهار المقتضي للتعيين بنفسه او بواسطة التبادر فان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة فيه من اعظم دواعي الرغبة في استعماله المفضية الى الغلبة في الاشتهار ولذا ترى ان اشد المجازات مناسبة للمعنى الحقيقي واقواها علاقة معه واشهرها استعمالا في الكلام واكثرها وقوعا ودورانا وحيث كان

المقام

يقتضي

في المحاورات

بعيداً صح

القرب من الحقيقة سبباً في التعيين توقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ
لا تأثير للامارة البعيدة مع العلم بانتفاء القريبة كما اشرنا اليه وح فان كانت الواسطة
التي هي الاشتهار سبباً اصلياً للتعيين توقف الحكم على انتفاء العلم بعدمها خاصة
والا كان موقوفاً على عدم العلم بانتفاء واسطة ايضا واختص اعتبار القرب من الحقيقة بصورة
الجهل بحال الاشتهار والتبادر معا وقد يقال ان القرب من الحقيقة سبب اصلي لتعيين المجاز
غير متوقف على اعتبار الشهرة وتوسطها وذلك لان قرب المعنى المجازي الى الحقيقة بحيث
لا اقرب منه يقتضي الانتقال من اللفظ الموضوع لما يقاربها اليه فيتعين ارادته منه على تقدير
تعذر الحقيقة ويتوجه عليه منع الملازمة فان تقارب المفهومين بحسب الحقيقة لا يقتضي امتناع
انفكاكهما في التصور كما ان امتناع انفكاكهما بحسب التصور لا يقتضي تقاربهما في الحقيقة و
لو سلم فلا يلزم منه الحكم بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين في التصور ولا يجب
حمل الموضوع لاحدهما على الآخر كما في الاضافات والاضداد فان تصور العلية لا ينفك
عن تصور المعلولية وكذا تصور السواد لا ينفك غالبا عن تصور البياض ونحو ذلك فلا يجب
حمل العلية على المعلولية والسواد على البياض عند تعذر الحقيقة وكذا العدم والملكة كالعمى والبصر فان
تصور العمى لا ينفك عن تصور البصر ولا يجب حمله عليه عند تعذر الحقيقة قطعا ولقائل ان يقول
ان قرب المجاز من الحقيقة يقتضي ترجيح ارادته بنفسه لا باعتبار كونه قريبا لا لكونه مظنة
للاشتهار او مقتضيا للتبادر والانتقال اذ لا ريب ان القرب من الحقيقة وكمال المناسبة لها مما يرفع
به التساوي بين المعاني المحتملة من اللفظ وارتفاع المساواة لا يكون الا بالترجيح لكن
هذا انما يصح ان قلنا بجواز الترجيح بالمناسبات العقلية التي لا توجب ظن الارادة من حيث اللفظ
وفيه كلام وسيأتي تحقيق القول فيه في مسائل الدوران انشاء الله تعالى ثم اعلم ان العلامة
ره في التهذيب ذكر ان الحقيقة العرفية اذا تعددت حمل كل طائفة الخطاب على المتعارف
عندها وعلله الشارحون بان اللفظ عند كل طائفة ظاهر في معنى فيجب الحمل عليه والا لزم

خطاب

بما له ظاهر مع ارادة خلاف ظاهره منه من دون قرينة وهو قبيح وقد يعلل ايضا بانه لولا
ذلك لوجب حمله على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات او جميعها او على معنى آخر خارج
عنها والكل باطل لاستحالة ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح وللقطع باتحاد المعنى المراد
من كل طائفة فتعين ان يكون المراد بالقياس الى كل طائفة ما يفهمونه من
اللفظ وهو المطلوب ويتوجه على الاول ان مجرد ظهور المعنى من اللفظ وتبادره عند المخاطب نظرا
الى اصطلاحه لا يوجب الحمل عليه ولا يقتضي تعينه منه كيف ولو وجب الحمل بمجرد ذلك لوجب على
المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي وعلى اهل اللغة حمل الخطابات الشرعية على
اللغوي ولوجب على اهل كل اصطلاح حمل جميع ما يسمعونه على ما يستفيدونه عرفهم واصطلاحهم
سواء اتحد او تعدد وسواء وافق عرف المتكلم او خالفه وسواء كان الخطاب معهم او مع
غيرهم وذلك مما لم يقل به احد وتفصيل القول فيه ان المخاطب بالخطاب الشرعي اي الحاضر في
مجلس خطاب الشارع اما ان يكون واحدا او في حكم الواحد كالجماعة من اهل اصطلاح واحد او جماعة
مختلفين في العرف والاصطلاح وعلى التقديرين فاصطلاح المتكلم في اللفظ اما ان يكون معلوما
لهم مغايرا لاصطلاح المخاطب او غير مغاير او مشتبها فان علم اصطلاح المتكلم في اللفظ وكان
موافقا لاصطلاح المخاطبين كلا او بعضا او قلنا بتقديم عرف المتكلم مطلقا وان لم يوافق عرف
احد من المخاطبين وجب الحمل عليه وكان المعنى المراد من اللفظ امرا واحدا لا اختلاف فيه بالقياس
الى المخاطبين وغيرهم من الغائبين والمعدومين والا فان كان المخاطب واحدا او جماعة متوافقين
في الاصطلاح كان اللفظ محمولا على عرف المخاطب وكان المعنى المراد متحدا ايضا اذ المفروض عدم
الاختلاف في اصطلاح المخاطب وهذا بناء على ان خطابات الشارع مختصة بالحاضرين
وان حكم الغائبين والمعدومين مستفاد من النص والاجماع على ثبوت الاشتراك في التكليف
كما هو رأي المعظم او على القول بعموم الخطاب وتناوله الغائبين والمعدومين بالاصالة
يمتنع فرض اتحاد عرف المخاطبين في المسئلة المفروضة كما لا يخفى وان كان المخاطب جماعة مختلفين في

متحا

الواجب

العرف والاصطلاح فقد يتوهم ان الواجب على اهل كل اصطلاح حمل الخطاب على المعنى المتعارف
عندهم حيث ان الجميع مخاطبون بالخطاب المفروض تقديم اصطلاح المخاطب وهو فاسد
من وجوه الاول ان القائلين بتقديم عرف المخاطب انما يقولون به مع الاتحاد او كونه بمنزلة
الواحد كالجماعة المتفقة في الاصطلاح اما مع التعدد والاختلاف فالظاهر انه لا نزاع في
تقديم عرف المتكلم الثاني انه يلزم على هذا كون اللفظ الواحد مستعملا في معان مختلفة في
استعمال واحد وهو على تقدير جوازه امر مستبعد مخالف للمعهود من الاستعمالات فلا يحمل اللفظ
عليه الثالث لزوم اختلاف التكليف فانه اذا حمل كل طائفة الخطاب على عرفها واصطلاحها
لزم تكليفها بمقتضى ذلك العرف والاصطلاح فيلزم اختلاف التكليف باختلاف الاصطلاح
وهو باطل قطعا لاتحاد حكم المكلفين واشتراك التكليف بينهم بالنص والاجماع لا يقال
اختلاف التكليف جائز بل واقع فان تكليف المختار غير تكليف المضطر وتكليف الحاضر غير
تكليف المسافر وتكليف العالم غير تكليف الجاهل لان الاختلاف الممتنع هو اختلاف
التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة فيه كاختلاف الاجسام والالوان والعيون والاكوان — العيون
واما الاختلاف بما يوجب اختلاف المصلحة كالاختيار والاضطرار والحضور والسفر والعلم
والجهل فذلك مما لا ريب فيه ومن المعلوم ان اختلاف الاصطلاح من قبيل القسم الاول
فانه لا يقتضي اختلاف مصلحة التكليف بوجه فلا يكون سببا للاختلاف فان قلت قد
يختلف حكم الشيء الواحد باختلاف التسمية واختلاف العرف والعادة فان المكيل
والموزون والمعدود لا يصح بيعه الا بما جرت العادة به كيلا ووزنا وعدا واذا تغيرت
العادة فيه تغير الحكم وجاز بيعه من دون ذلك وكذا لو جرت العادة بتقديره في بعض
الاماكن دون بعض فانه يجب التقدير في محل العادة دون غيره وايضا فالمأكول
والملبوس انما جرت العادة بأكله او لبسه لا يصح السجود عليه ولو فرض تغير العادة في ذلك
جاز وكذا لو جرت العادة بأكله ولبسه في بعض المواضع دون بعض مع انتفاء الغلبة

لو بدل

فان الحكم الشرعي ينبع العادة ايضا قلت اختلاف الحكم باختلاف التسمية مسلم اذا حدث
في الشيء تغيير يمكن استناد الاختلاف اليه ولو في الصفات الاعتبارية كما في الامثلة المذكورة
واما اذا اختلفت تسمية الشيء لا لامر فيه يوجب الاختلاف بل لمجرد الوضع والاصطلاح فان
ذلك لا يقتضي اختلاف الحكم قطعا ولذا لو فرضنا تغير العرف في الالفاظ باسرها لم يلزم سقوط
الاحكام فان حكم الماء الطهورية وان سمي بغير الماء وحكم الصلاة الوجوب وان سميت بغيرها
وقول الفقهاء في كتبهم الاستدلالية ان الاحكام الشرعية لا تختلف باختلاف التسمية
ناظر الى هذا القسم من الاختلاف وقولهم الاحكام الشرعية تتبع الاسماء ناظر الى القسم
الاول فاعرف ذلك وهذا كله اذا كان اصطلاح المتكلم في اللفظ معلوما واما اذا كان
مشتبها فان امكن تحصيله بالتتبع والاجتهاد وجب ذلك الا اذا اتحد عرف المخاطب
وقلنا بتقديمه فيرجع الى صورة العلم والا فهل يجب فيه الرجوع الى اصطلاح المخاطب وان قلنا
بتقديم عرف المتكلم مع العلم او التوقف في ذلك مع العلم بالمغايرة لحصول الاجمال في المراد
احتمالان اصحهما الثاني لان ما يقتضي تعيين عرف المتكلم يقتضي الحمل عليه مطلقا ولو مع الجهل — متعينا
وح فلا اشكال في اتحاد المعنى المراد من اللفظ وان قلنا بتقديم عرف المخاطب فان كان الا
وجب الحمل على البعض لما يلزم الحمل على الجميع من المفاسد المتقدمة فيتحقق الاجمال ايضا وقد
علم مما ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب الشرعي على عرف المتكلم او المخاطب مع اتحاده او قيام — الخطاب
القرينة على تعيينه مع التعدد وانه بدون ذلك يبقى الكلام مجملا فيلحقه حكم الاجمال ولا
يصح حمله على الاصطلاحات المختلفة على كل حال ثم لو قلنا بذلك فهو انما يصح فيما اذا توجه
الخطاب الى ارباب الاصطلاحات المختلفة بان يكونوا موجودين في زمان الشارع حاضرين
حال صدور الخطاب فلو كان الحاضر في زمان الصدور بعضهم وكان الباقون معدومين
او غائبين عن مجلس الخطاب لم يصح الحكم بارادة الجميع قطعا لاختصاص الخطاب بالموجود
الحاضر وعدم تناوله المعدوم والغائب كما اشرنا اليه وح فاما الحكم المذكور هنا

جدا اذ لا نظر له فائدة بالنسبة الينا اصلا وانما هو تحقيق لحكم الحاضرين خاصة وهو ليس بمهم
لنا لا يقال العلم بتكليف الحاضر طريق الى العلم بتكليف الغائب فتحقيق الحال فيه مهم
من هذه الجهة لانا نقول العلم بتكليف الحاضر انما كان طريقا الى العلم بتكليف الغائب
لاصل اشتراك التكليف والبناء عليه هنا هدم لاصل الحكم في حق الحاضر فلا يصح البناء
عليه لاستحالة بناء الفرع على ما يبطل به الاصل وايضا فان العلم بتكليف الحاضرين في هذه
الصورة موقوف على العلم بتحقق الاصطلاحات المختلفة زمان الصدور والعلم بحضور اربا
في مجلس الخطاب وهو مما يكاد يتحقق في هذا الزمان فان اختلاف الاصطلاح وتعدده
في زماننا لا يقتضي الاختلاف والتعدد زمان الصدور والتمسك في ثبوته باصل
عدم النقل معارض هنا باصل اتحاد الوضع ولو قيل بالاقتضاء فيه او خص الحكم بما
اذا علم ذلك ولو بالنقل فاختلاف الاصطلاح في زمان الصدور لا يقتضي حضور
ارباب الاصطلاحات المختلفة في مجلس الخطاب فان الاصل عدم الحضور والاجتماع والحكم
بتعدد المعنى في الخطاب موقوف عليهما على انه لو ثبت الحضور والاجتماع فتكليف الحاضرين
بمقتضى اصطلاحاتهم لا يوجب تكليفهم الغائبين كذلك الا اذا ثبت ان وحدة الاصطلاح
تقتضي وحدة التكليف ولم يثبت ذلك فان الادلة انما دلت على اشتراك المكلفين
المكلفين في اشتراك التكليف بينهم لا يقتضي كونه بهذا الوجه كما هو واضح وعلى
الثاني اولا انا نختار شقا رابعا هو الحمل على عرف المتكلم واصطلاحه وح فلا
يلزم تعدد المعنى فيه ولا شيء من المفاسد المذكورة في الدليل هنا ان اريد من المعنى
الخارج الذي ابطله المستدل ما عدا عرف المتكلم والا فالجواب باختيار الشق الثالث
وثانيا انك قد عرفت بطلان ارادة المعاني المختلفة في الخطاب الشرعي بما يلزمه من المفاسد
واذا اشارك هذا الوجه غيره في الفساد تعين الاجمال ووجب التوقف في تعيين المراد
الى ورود القرينة المعينة كما في المشترك وثالثا انا لا نسلم اتحاد المعنى من كل طائفة

الخطاب صح
والمخاطب صح
المراد صح

فانه متى وجب على

اشتراك
فانه متى وجب على كل طائفة حمل الخطاب على ما يفهمونه وجب على الجميع الحمل على الجميع لا
التكليف وعمومه وادعاء القطع بذلك وان كان لاجل لزوم تعدد المعنى المراد من
الخطاب فهو لازم على تقدير اختصاص كل طائفة بعرفها فان المعنى المراد من اللفظ
متعدد ح وان كان المراد من كل طائفة واحدا فتجويز احدهما دون الاخر تحكم وان كان
لاجل تعدد التكليف نفيه ان ذلك جائز ولا فساد فيه قطعا ورابعا ان ذلك لو
تم لزم بمثله رفع الاجمال عن المشترك الخالي عن قرينة التعيين اذ ليس المراد منه احد
معانيه على التعيين لانه ترجيح بلا مرجح ولا معنى خارج عنها لكونه ترجيح المرجوح
ولا جميع معانيه باسرها للقطع باتحاد المعنى المراد من كل مكلف فيتعين ان يكون
المراد احد معانيه مطلقا بحيث يتحقق الامتثال بكل واحد منها وانتم لا تقولون بذلك
وخامسا ان ذلك لو صح فانما يصح بالقياس الى المخاطبين اي الموجودين وقت الصدور
الحاضرين في مجلس الخطاب واما من عدا هؤلاء من المعدومين والغائبين فلا يتم التقرير
المذكور في حقهم فان الخطاب الشرعي ليس متوجها اليهم حتى يرد في المعنى المراد منهم انه الجميع
او البعض او الخارج عن الكل حتى يثبت المطلوب ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية
الحاضرين ايضا لان اقصى ما هناك فرض تعدد العرف والاصطلاح في زمان الصدور
مع حضور اهل الاصطلاحات المختلفة في مجلس التخاطب وهو لا يجدي نفعا
في اثبات الحكم لهم لما عرفت من ان الموافقة في الاصطلاح لا تقتضي المشاركة
في التكليف ويتوجه على الوجهين جميعا ان حمل الخطاب على الاصطلاحات المختلفة يقتضي
اختلاف تكليف الحاضرين وهو ظاهر ومتى اختلف تكليف الحاضر امتنع تكليف الغائب
اما مطلقا بناء على ان الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف وفي صورة
المخالفة كما اذا وجد للغائبين عرف عام او خاص مغاير لجميع اصطلاحات الحاضرين
فانه يمتنع حمل الخطاب على ذلك العرف لانه متوجه الى غيرهم فلا يمكن حمله على

ثب

اصطلاحهم ولايمكن اثبات الحكم لهم بتبعية المخاطبين الحاضرين كلا او بعضا للقطع بامتناع
الجميع واستحالة الترجيح من غير مرجح فيلزم سقوط التكليف في حقهم باعتبار ذلك الخطاب
وهو باطل بالاتفاق نعم لو قيل بعموم الخطاب وتناوله جميع المكلفين بالاصالة كما
ذهب اليه بعض العامة لامكن توهم اثبات الحكم للغائبين بنفس الخطاب على ما يقتضيه
اصطلاحهم لكون الخطاب على هذا القول متوجها اليهم كتوجهه الى الحاضرين فلا يكون
احد العرفين اولى بالاعتبار من الآخر لكن القول بالعموم مع فساده في نفسه خلاف
ما ذهب اليه العلامة ره فلا يستقيم توجيه كلامه بذلك مع انك قد عرفت بطلان الحمل
على الاصطلاحات المختلفة بما يلزمه من اختلاف التكليف وغيره من المفاسد فالقول بالعموم
الخطاب على تقدير صحته لا يجدي بطائل في تصحيح هذا الكلام وقد يوجه ذلك بناء على تقديم
عرف المخاطب بان المراد وجوب حمل اللفظ الوارد في الخطاب المتوجه الى كل طائفة اي
المذكور في الخطاب المختص بكل طائفة على عرفها المختص بها ومرجعه الى تعدد الخطاب
واتحاد عرف المخاطب في كل خطاب فلا يلزم اختلاف معنى اللفظ الواحد ولا تقديم عرف
المخاطب مع الاختلاف وذلك ظاهر ولا اختلاف التكليف باختلاف العرف والاصطلاح اذ
المفروض اتحاد اللفظ الوارد في الخطاب لا اتحاد الخطاب نفسه فتامل **قوله** الاصل في اللفظ
ان يكون مستعملا فيما وضع له حتى يثبت المخرج: لا ريب في ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى
مجازا في معنى آخر فالواجب حمله على معناه الحقيقي متى استعمل مجردا عن القرائن لان فائدة
الوضع تفهيم الموضوع له بنفس اللفظ فلو لم يجب الحمل عليه لعري الوضع عن الفائدة ولان
المعنى الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق فيتعين ارادته من كلام الحكيم لان ارادة
غير الظاهر من دون نصب قرينة يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة
في ارسال الرسل وانزال الكتب فان الفائدة العظمى فيهما حصول النظام بتتبع الاحكام
الموقوف على المخاطبة والافهام ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين

لهم وما ورد

لهم وما ورد من انه سبحانه اجل من ان يخاطب قوما بخطاب ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما
يفهمونه ولانه لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب التوقف او الحمل على المجاز وكلاهما باطل اما
الاول فلان وجوب التوقف لا يكون الا لاجمال اللفظ وتردد الذهن في تعيين المراد
منه والحكم بكون الالفاظ باسرها مجملة مترددة بين حقائقها ومجازاتها ابدا مما يكذبه
الوجدان وكذا الاتفاق على وجود اللفظ المحكم الدلالة وعدم الانحصار في المجمل واما الثاني
فلانه يقتضي كون المجاز اصلا وفساده ظاهر اذ من الممتنع ان يعين الواضع لفظا لمعنى ثم يكون
استعماله فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة ولان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل
على حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة لان شرط
المجاز وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي والمفروض انتفاؤها فيستحيل الحمل
عليه والحمل عليهما يقتضي كون اللفظ حقيقة في مجموع الحقيقة والمجاز او مشتركا بينهما وهو
باطل بالضرورة والاخلاء عنهما يستلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالالفاظ المهملة وهو والمفروض
خلافه فيتعين الاول اي الحمل على الحقيقة كما هو المطلوب فثبت ان الاصل في اللفظ ان
يكون محمولا على معناه الحقيقي حتى يدل دليل على ارادة المجاز وهذا احد معنيي قولهم
الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولهم المجاز على خلاف الاصل وحاصله ان اللفظ اذا كان
حقيقة في معنى مجازا في آخر ثم اطلق في الكلام من دون قرينة تدل على ان المراد
معناه الحقيقي او المجازي فان الواجب حمله على الحقيقة دون المجاز واصل الحقيقة
بهذا المعنى مما لا نزاع فيه بل هو محل وفاق بين الجميع والقول بتقديم المجاز المشهور
على الحقيقة او التوقف في تعيين المراد من اللفظ اذا دار بينهما على ما ذهب اليه بعض الاصوليين
لا ينافي ذلك بل هو مما يؤكده ويحققه فان ترجيح هنا المجاز او التردد بينه وبين
الحقيقة ليس لاجل كونه مجازا بل لخصوصيته وتميزه عن غيره بالاشتهار المقتضي للترجيح
او التعادل وذلك لا ينافي اصالة الحقيقة وتقديمها بالنظر الى ذات اللفظ كما هو

متعيّنا له

المقصود كيف ولولا ان المجاز على خلاف الاصل لكان القول بترجيحه هنا متعينا لانه اذا كان راجحا او مساويا
بدون هذا الرجحان كان راجحا معه قطعا فلا يصح النزاع فى ذلك واما اذا استعمل اللفظ فى معنى ولم يعلم كونه حقيقة
فيه او مجازا لفقد دلائل الحقيقة والمجاز وحصول الاشتباه فى تحقق الوضع وانتفائه فهل يجب الحكم بالحقيقة
بمجرد الاستعمال فيكون الاصل فى الاطلاق الحقيقة بهذا المعنى ايضا اختلف العلماء فى ذلك والمشهور بين
الفقهاء والاصوليين سيما المتاخرين الحكم بالحقيقة مع اتحاد المعنى المستعمل فيه وبالحقيقة والمجاز مع تعدده
وذهب السيد المرتضى رضى الله عنه وجماعة من القدماء الى القول بالحقيقة مطلقا ولكن تعدد المعنى ومقتضى ذلك
لكن الاصل فى اللفظ المتعدد المعنى ان يكون مشتركا بين معانيه كلها الى ان يتحقق النقل ولكن المجاز لا يصار
اليه الا بدليل فى شىء من الاحوال الا الدليل قال رحمه الله تعالى فى مفتتح كتاب الذريعة واقوى ما يعرف به كون
اللفظ حقيقة هو نص اهل اللغة وتوقيفهم على ذلك او يكون معلوما من حالهم ضرورة ويتلوه فى القوة ان
يستعملوا اللفظة فى بعض الفوائد ولا يدلونا على انهم متجوزون بها مستعيرون لها فيعلم ان لها حقيقة
وقال فى فصل الامر بعد اختياره القول بالاشتراك بين الوجوب والندب انه لا شبهة فى استعمال صيغة
الامر فى الايجاب والندب معا فى اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضى الحقيقة وانما
يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة فى الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها فى الشىء
الواحد فى الدلالة على الحقيقة ومثل ذلك ذكر فى مبحث المرة والتكرار والفور والتراخى وفى مسئلة
الفاظ العموم والاستثناء المعقب للجمل وغيرها من المسائل المتعلقة بهذا الباب وبالجملة فهذه الدعوى
قد تكررت من السيد قدس سره فى تضاعيف الكتاب المذكور وغيره وقد تصدى لاثباتها وبيانها
فى مسئلة الفاظ العموم ببسط من الكلام كما هو دأبه وعادته ونحن ننقل من كلامه اكثره فى مقام الاحتجاج
مذيلا بما يتوجه عليه من النقض والايراد ان شاء الله تعالى واعلم ان البحث فى هذه المسئلة يقع فى مقامين
الاول ان اللفظ المتحد المعنى والاصل فيه الحقيقة بالاتفاق وربما يتوهم من قول الفقهاء والاصوليين
فى مطاوى مباحث اللغة والاصول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولكن العام لا دلالة له على الخاص
تحقق الخلاف فى هذا المقام ولكن فى المسئلة قولا ثالثا هو ان الاستعمال لا يدل على شىء من الحقيقة والمجاز

مطلقا سواء كان المعنى متحدا

منكرا

مطلقا سواء كان المعنى متحدا او متعددا وقد يتخيل مع ذلك ان هذا هو القول المشهور حيث يرى ذلك الكلام
فى كتب الاصول والخلاف مقطوعا به عند الاكثر وهذا فاسد قطعا فان الفقهاء والاصوليين انما قالوا ذلك
ردا على من زعم دلالة الاستعمال على الحقيقة مطلقا كما ذهب اليه السيد المرتضى ومن وافقه ولذا تراهم كثيرا ما يقولون
ان الاصل فى الاطلاق الحقيقة مع الشك فى الوضع وربما قالوا انه يلزم منه الاشتراك وذلك اذا تحقق
وضع اللفظ لمعنى وشك فى غيره ولولا ان الاصل عندهم هو الحقيقة فى صورة الاتحاد والحقيقة والمجاز
مع التعدد لما صح قولهم والمراد من قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة ان الاستعمال بنفسه لا يدل على الحقيقة لا
مطلقا لانه جنس للحقيقة والمجاز والجنس لا يدل على بعض انواعه بعينه فلا يمكن اثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال
كما يدعيه القائلون بالاشتراك بل لا بد فى الدلالة عليها من امر آخر غير الاستعمال المشترك بينها وبين
المجاز ولكن اتحاد المعنى المستعمل فيه وثبوت الاصل فيه عندهم لا يقتضى كونه لاجل الاستعمال من حيث هو
استعمال بل يمكن ان يكون لدليل آخر والاظهر ان المراد ان مجرد الاستعمال مع قطع النظر عن وحدة المستعمل
فيه وتعدده لا يدل على الحقيقة او الاستعمال مع تعدد المعنى لا يدل على الحقيقة بل يحتملها والمجاز ولكن
كان الاستعمال فى المعنى الواحد دالا عليها ويشهد لذلك قول السيد ره وما استعمال اللفظة الواحدة
فى الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها فى الشىء الواحد فى الدلالة على الحقيقة اذ لولا ان اقتضاء الحقيقة
بنفس الاستعمال فى المعنى الواحد من المسلمات عند الجميع لم يكن فى التسوية بين الاستعمال فى المعنى الواحد والمتعدد
دلالة على ما ادعاه من دلالة الاستعمال على الحقيقة مع التعدد وظهوره فيها لا يقال الموجود فى كلام القوم
ليس الا قولهم الاصل فى الاطلاق الحقيقة او قولهم المجاز على خلاف الاصل وهذا الكلام يحتمل معنيين احدهما
ان الاصل فى اللفظ الذى هو حقيقة فى معنى ومجاز فى غيره ارادة معناه الحقيقى اذا استعمل فى الكلام مجردا عن
القرينة وثانيهما ان اللفظ المستعمل فى معنى كونه حقيقة فيه موضوعا له اذا لم يوجد هناك شىء من ادلة المجاز
والاتفاق على ان الاصل هو الحقيقة ولكن المجاز خلاف الاصل لا يقتضى الاتفاق على كلا المعنيين وانما يقتضى
الاتفاق على احدهما وهو مسلم فان المعنى الاول محل وفاق عند الجميع مطلقا قطعا فمن اين يثبت الاتفاق
على الثانى كما هو المطلوب لانا لا ندعى الاتفاق على المعنى الثانى بعينه من الاتفاق على اصل الحقيقة فى الجملة بل ندعى

الموضعين صح

ثبوت الاتفاق فيه بما يثبت به الاتفاق في المعنى الاول فان الوجه الذي يعلم به الاتفاق في المعنيين واحد ولو
تردد الحكم في كلامهم على وجه القطع من دون نكير اذ كما انهم يستعملون اصل الحقيقة في كلامهم بالمعنى الاول قاطعين صح
عليه من دون تردد ولا اشعار بالخلاف فكذا المعنى الثاني على ما يشهد به التتبع وايضا فانّ الاصوليين
صرحوا في هذه المسئلة صح اي مسئلة تعارض الاحوال بان الامور العارضة للالفاظ المخرجة لها عن حد الاعتدال
الموجبة لحصول الاخلال فيها والاختلال هي هذه الخمس اعني الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار
والتخصيص وان حصول كمال المقصود من اللفظ موقوف على انتفاء هذه الاحوال فانه اذا انتفى عنه احتمال
الاشتراك والنقل كان لحقيقة واحدة فاذا انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المحمل المراد
تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان المراد تلك الحقيقة بكمالها وبذلك تحصل
الفائدة المقصودة من اللفظ وهو فهم معناه منه بتمامه ومقتضى ذلك ان الاصل في اللفظ هو
الحقيقة الواحدة التامة وان ما عدا ذلك فهو خارج عن الاصل فلا يحمل عليه اللفظ الا بدليل
ولذا ترى ان اكثر الاصوليين اقتصروا في تعارض الاحوال على الصور العشر الحاصلة من ملاحظة
هذه الخمس بعضها مع بعض ولم يتعرضوا للصور الخمس الحاصلة من دوران الحقيقة مع كل من هذه
الخمس لوضوح حكمها والاتفاق على تقدم الحقيقة فيها ومن ادخل الخمس في مسائل الدوران كالمصنف
قطع بتقديم الحقيقة في الجميع من دون نقل خلاف في المسئلة ولا تردد في الحكم وايضا فالمستفاد
من كلامهم في بيان ان المجاز على خلاف الاصل ارادة كلا المعنيين من الاصل المذكور فان بعض
ما عللوا به الحكم انما ينطبق على المعنى الثاني دون الاول قال في التهذيب البحث التاسع في انه
على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حال الخطاب ولانه مع تجرده لو حمل على مجازه لكان
حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة وانه لنا اهماله ولتوقفه
على وضع سابق ونقل علاقة والمتوقف على الاول اولى وقال في المنهاج المجاز خلاف الاصل
لاحتياجه الى الوضع الاول والمناسبة والنقل ولاخلاله بالفهم ومن المعلوم ان اصل الحقيقة
ما اتفق عليه جميع الاصوليين فاذا كان المراد منه كلا المعنيين جميعا كان كلاهما اجماعيا

فيثبت الاتفاق

فيثبت الاتفاق في المعنى الثاني كما هو المطلوب ويدل على ذلك صريحا ان العلامة رحمه الله في
النهاية احتج على ان المجاز خلاف الاصل بالاتفاق على ان الاصل الحقيقة واستشهد على ذلك
بما حكي عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الي شخصان فقال احدهما
فطرها اي اخترعها وعن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول
اسقني دهاقا اي ملآن قال فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل الحقيقة
لما ساغ ذلك واطلاق كلامه منزل على صورة اتحاد المعنى لاشتهار الخلاف مع التعدد
واختيار الاكثر ومنهم العلامة رجحان المجاز على الاشتراك مع ان الظاهر من الحقيقة في هذه
المواضع الحقيقة المتحدة ولذا كان دوران اللفظ بين المجاز والاشتراك غير الدوران بينه
وبين الحقيقة والدليل على ان الاصل الحقيقة مع اتحاد المستعمل فيه مضافا الى ما سبق وجوه
الاول ان ظاهر استعمال اللفظ في المعنى الواحد انه حقيقة فيه فان المشاهد من احوال
الناس والمعروف من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا
يستعمل في غيره اعتقدوا انه موضوع له معنى بازائه لا يشكون في ذلك ولا يرتابون فيه
بل الظاهر انهم يعتقدون وضع اللفظ للمعنى بوجدانه في اللغة مستعملا فيه وان عرض
لهم التردد في ذلك بعد ظهور التعدد فان تعريف اللغات بطريق النص غير معهود بين
اهل اللغة وانما تعرف اللغات غالبا باستعمال اربابها وبواسطة الترديد بالقرائن كما
تعليم صح في الاطفال ولذا ترى ان من لم يعرف اللغة متى راى اهل اللغة يستعملون اللفظ و
يريدون به معنى ترجح عندهم كونه حقيقة له موضوعا بازائه وكل من حصل لغة لم يزد على
ان يصفحها وتتبع استعمالات اهلها وادعى توقفهم في الحكم بالوضع الى ظهور النص او
ضع شيء من الامارات المعتبرة ليس بمسموع وبالجملة فالظاهر انه لا نزاع في دلالة الاستعمال على الو
ضع في الجملة وانما الخلاف في دلالته عليه مطلقا والكلام المتكرر من السيد قدس سره في مقام
التسوية بين المعنى الواحد والمتعدد في الدلالة على الحقيقة مما يؤذن بالوفاق في المعنى

الواحد كما اشرنا اليه وقول الفقهاء والاصوليين الاستعمال لا يدل على الحقيقة محمول على نفي
الدلالة مطلقا ردا على من قال بثبوتها كذلك ولذا ترى انهم لا يطلقون هذا القول الا في
تعدد الوضع وربما قرنوا به ما يتعين به المقصود كقولهم المجاز خير من الاشتراك الثاني
لو لم يكن اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه لكان مجازا لا حقيقة له اما انه مجاز فلان المفروض
انه قد استعمل فيه استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح لا يخرج عن الحقيقة والمجاز وليس حقيقة بالفرض
فيكون مجازا واما انه لا حقيقة له فلانه لم يستعمل فيما وضع له واللفظ قبل الاستعمال ليس الحقيقة ٣
بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق والمجاز الذي لا حقيقة له اما ممتنع او ممكن غير متحقق الوقوع او موجود
نادرا وذلك ان الاصوليين اختلفوا في استلزام المجاز للحقيقة فالاكثر ومنهم السيد المرتضى
على الاستلزام نظرا الى ان المعتبر في الحقيقة شيئان الوضع والاستعمال وكلاهما متحقق بتحقق
المجاز اما الوضع فلان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين الموضوع
له فلا يتصور وجوده بدونه واما الاستعمال فلان الوضع يستلزمه والا لعري عن الفائدة
فان الغرض من وضع اللفظ للمعنى ليس الا استعماله فيه فاذا انتفى الاستعمال انتفى فائدة الوضع
وقيل المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ لا يمتنع ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه الا فيما بينا
ولا يلزم خلو الوضع عن الفائدة فان التجوز من فوائد الوضع وهو حاصل على ان الوضع لفائدة
لا يستلزم حصولها اذ ليس كلما يقصد من الشيء يترتب عليه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من ادعى
الوقوع تمسكا بامثلة نادرة كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان بناء على انها وضعت
لمعان لم تستعمل فيها اصلا ومنهم من لم يثبت ذلك لعدم القطع بانتفاء الاستعمال في
الامثلة المذكورة ولا بكونها في معانيها التي تستعمل فيها مجازات لاحتمال النقل على ما هو
الظاهر فلا يلزم من ذلك استعمالها في تلك المعاني مجازا اذ النقل كما يتحقق بكثرة استعمال اللفظ
في المعنى الثاني الى ان يهجر الاول فكذا بترك الاستعمال في الاول مع تعيين الثاني وقد علم
من ذلك ان امر المجاز الذي لا حقيقة له دائر بين الامور الثلاثة المذكورة كما قلنا والامر هنا

على تقدير الامتناع

على تقدير الامتناع ظاهر واما على التقديرين الاخرين فلان المشتبه لا يحمل على ما لا تحقق له اصلا
ولا على ما لا تحقق له الا نادرا بل المشتبه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به ومقتضى ذلك كون اللفظ
حقيقة فيما استعمل فيه فيتعين القول به فان قلت قد تمسك بعض من نفى الاستلزام بمثل قولهم
قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل من المركبات وهذا يقتضي وجود المجاز الذي لا حقيقة
له وكثرة وقوعه في اللغة فان هذه المركبات لا تحصى كثرة قلت البحث في هذه المسئلة على
المفردات التي يصح وقوع الاشتباه في حقائقها واما المركبات فان الوضع فيها نوعي مطرد فلا
يقع الاشتباه في مدلولاتها على ان الدليل المذكور فاسد لانه مبني على الخلط بين تحقق
المعنى الحقيقي بحسب الوضع وتحققه في الواقع والفرق بينهما جلي فان المعتبر في صحة الاستعمال
في اللغة تحقق المعنى بالاعتبار الاول دون الثاني ولاستحالة الكذب الثالث انا لما
ثبت ان الاصل في الاطلاق الحقيقة بمعنى وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي مع انتفاء الصارف
عن الارادة ثبت الاصل بالمعنى الذي يريده هنا ايضا اذ المفروض ان اللفظ لم يستعمل الا في معنى
واحد فاذا كان الاصل ان المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي لزم كون اللفظ حقيقة فيه قطعا
لا يقال اتصاف المعنى بكونه حقيقيا فرع الاستعمال فيه فما لم يعلم ذلك لم يمكن الحكم بارادته منه لانا
نقول السبب المقتضي لحمل اللفظ على المعنى ليس الا وضعه له وتعيينه بازائه واما الاستعمال فذلك لا مدخل
له في اقتضاء الحمل اصلا وان توقف عليه اطلاق اسم الحقيقة عرفا ووصف المعنى بالحقيقة في
الاستعمال المحمول على الحقيقة بالقوة فلا اشكال فان قيل مرجع الاصل بالمعنى الاول الى ان الراجح
ارادة الحقيقة مع العلم بالوضع والشك في تعيين المعنى المراد وبالمعنى الثاني الى ان الراجح اعتقاد
الحقيقة مع العلم بالمراد والشك في ثبوت الوضع فالاصلان المذكوران متنافيان قطعا
فكيف يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر قلنا لا تنافي بين الاصلين المذكورين لان العلم
بالوضع المعتبر في الاصل بالمعنى الاول هو العلم بثبوت الوضع في نفس الامر سواء
كان الموضوع له معينا عند السامع او مبهما فانا نعلم قطعا ان المقتضي لارادة الموضوع له

من اللفظ ليس الا وضع اللفظ له واما علم السامع بالتعيين فذلك لا دخل له في اعتقاده ارادة
الموضوع له ووجوب حمل اللفظ عليه وان كان له دخل في تعيين المراد وتشخيص المعنى فانه متى
علم ان اللفظ حقيقة في هذا المعنى المعين علم ان مراد المتكلم منه ذلك المعنى بعينه من دون تردد
واما اذا علم انه حقيقة في معنى ولم يعلم ان ذلك المعنى ما هو فانه وان علم ان المراد من اللفظ
معناه الحقيقي الا انه لما كان المعنى الحقيقي مبهما عند السامع لم يحصل له القطع بتعيين المراد
من اللفظ فلا فرق بين صورتي العلم بالتعيين والجهل به من حيث العلم بارادة الموضوع
له في نفس الامر وانما الفرق بينهما من حيث الاجمال والبيان في المعنى المراد وهذا لا يقدح
في اصل الارادة كما هو واضح ثم ان الجهل بالوضع المعتبر في الاصل بالمعنى الثاني يتصور على
وجهين احدهما جهالة الوضع نفسه كما اذا تعددت معاني اللفظ وكان اللفظ حقيقة في احدها
واشتبه حال الباقي فان الشك هنا في اصل الوضع وثانيهما الجهل بتعيين الموضوع له كان يعلم
ان اللفظ موضوع لمعنى ويحصل الشك في تعيين ذلك فان الوضع في الجملة وان كان معلوما
فمثل ذلك الا ان الجهالة فيه متحققة ايضا بالقياس الى خصوص المعنى فهذا القسم قد وجد فيه
كلا الشرطين شرط الاصل بالمعنى الاول وهو العلم بالوضع في الجملة والاصل بالمعنى الثاني وهو
عدم العلم بثبوت وضع اللفظ لمعنى بعينه فبمقتضى الاصل بالمعنى الاول يجب ان يكون المراد
من اللفظ معناه الحقيقي الذي وضع اللفظ بازائه لوجود شرطه وهو العلم بثبوت الوضع في
الواقع متى فرض ان المستعمل فيه واحد ليس الا تعين ان يكون المستعمل فيه هو الموضوع له قطعا
والعلم بالمعنى المراد بمقتضى القرينة لا ينافي التمسك بالاصل الاول فان كلا من الوضع والقرينة
امارة موجبة للعلم بالمراد فلا يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فان الممتنع توارد العلل دون اجتماع
الامارات وانما اعتبر والجهل بالمراد لان ثمرة الاصل المذكور انما تظهر اذا كان المراد مشتبها
اذ مع العلم به لا حاجة الى التشبث بالاصل لثبوته فاعتبار الجهل بالمراد تحقيق لفائدة
الاصل وليس شرطا في حجيته واعتباره ولا يبعد ان يكون المراد من الجهل بارادة المعنى

هو فرض كونه مجهول الارادة بان يقطع النظر عما يدل على ارادته ولا يلتفت الى ذلك حتى يصح الاستناد
فيه الى الاصل وهذا كما في جميع المطالب المستدل عليها بالوجوه المتعددة فانه في كل دليل
منها يفرض المطلوب مجهولا ويقطع النظر عما عداه من الادلة الاخر ليحصل بذلك الدليل
والجهل بهذا المعنى لا ينافي العلم كما لا يخفى الرابع ان المعهود من اهل اللغة في بيان الوضع
وتعريفه هو الاستعمال بطريق الترديد بالقرائن واما التصريح بالوضع كان يقال وضعت
هذا اللفظ لهذا المعنى وهذا اللفظ موضوع لهذا المعنى فذلك غير معهود منهم بل لا
يكاد يتحقق ذلك الا في وضع الاعلام والعرفيات الخاصة واما الوضعيات الاصلية فطريق تعريفها
بحكم العادة هو الترديد بالقرائن والعلم بالوضع لا ينفك عن العلم بالاستعمال ومع ثبوت
الامرين الوضع والاستعمال فلا ريب في ثبوت الحقيقة الخامس الحقيقة اولى من المجاز فيجب ترجيحها
مع الشك بيان الاولوية ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة
بينهما مع القرينة فهو لا محالة يستدعي امورا اربعة وضعا اولا لمعنى ونقله عنه الى آخر وعلاقة
بين المعنيين وقرينة صارفة عن الاول والحقيقة انما تتوقف على الاول خاصة السادس
اللفظ متى لم يستعمل الا في معنى واحد كان هو المتبادر منه ذلك المعنى عند الاطلاق اذ
ليس هناك معنى آخر بالغرض حتى يسابقه في الفهم وتبادر المعنى دليل الحقيقة فان قلت
اتحاد المعنى المستعمل فيه مجرد فرض لا تحقق له فان ما نجده من الالفاظ المستعملة نرى انه يستعمل في اللغة
في اكثر من معنى ووجود لفظ لا يستعمل الا في معنى واحد وان كان ممكنا عقلا الا انه ليس من الالفاظ
ما يمكن لنا القطع بكونه كذلك قلت ليس المراد من اتحاد المعنى المستعمل فيه ان يستعمل اللفظ في معنى
واحد ولا يستعمل في غيره اصلا لا حقيقة ولا مجازا حتى يرد ان وجود مثل ذلك في اللغة
غير معلوم بل المراد منه ان يكون المعنى الذي يحتمل ان يكون اللفظ مستعملا فيه على وجه الحقيقة واحدا
سواء استعمل في غيره اصلا وهذا في اللغة كثير جدا فلا تغفل المقام الثاني في حكم ما زاد على المعنى
الواحد قد عرفت وقوع الخلاف في ذلك وان الاكثرين على انه مجاز خلافا للسيد ومن وافقه

على وجه المجاز اولم يستعمل في غيره صح

بلغ تصحيحا

حيث قالوا بانه حقيقة ايضا حجة المشهور امور الاول انه الحقيقة موقوفة على الوضع الحادث
والاصل عدمه واما المجاز فانه وان توقف على الوضع ايضا الا ان الوضع الاول ايضا يكفى لصحته
بخلاف الحقيقة الثانية لا يقال هنا معارض بتوقف المجاز على الحقيقة والاصل عدمها لان العلاقة
العلاقة لابد منها فى محل النزاع والا لوجب القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفى
فى المجاز وجود العلاقة بل لابد من اعتبارها فى الاستعمال والالتفات اليها والاصل عدم ذلك
قلنا الكلام هنا فى اصل المصحح من وضع وعلاقة ولا ريب فى تحقق الاول دون الثانى فيصح
نفيه بالاصل واما الالتفات الى المصحح فذلك امر لازم على كل حال اذ كما يجب الالتفات الى العلاقة
فى المجاز يجب الالتفات الى الوضع فى الحقيقة فاصل عدم الالتفات الى العلاقة معارض باصل
عدم الالتفات الى الوضع فيحصل التساقط بينهما ويبقى اصل عدم الوضع سليما عن المعارض
الثانى غلبة المجاز فى اللغة فان اكثر اللغة المستعملة فى معان متعددة مجاز فيما عدا واحد
منها وما هو حقيقة فى اكثر من معنى واحد منها قليل بالنسبة الى ذلك بل لا نسبة له اليه كما صرح
به المحققون وشهد له تتبع اللغة والاستعمالات الواردة ومتى كان المجاز غالبا تعين الحمل
عليه لان المشتبه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به كما مر مرارا ومرجع الغلبة بالمعنى الذى ذكرنا الى
غلبة المجاز على الاشتراك وهى بهذا المعنى مما لا ريب فيه وان توهم خلافه بعض من رجح
الاشتراك وسيجئ التنبيه عليه مع جوابه ويلوح من كلام القوم اطلاق غلبة المجاز على معان
غير ما ذكر الاول ان الاستعمالات المجازية فى اللغة اكثر من الحقيقة الثانى ان استعمال كل
لفظ فى مجازه اكثر من استعماله فى حقيقته وغلبة المجاز بهذين المعنيين ممنوعة بالبطلان
بل مقطوع بفساده اذ لا ريب فى ان اكثر الاستعمالات التى تدور بين اكثر الناس فى محاوراتهم
ومخاطباتهم ليست مجازات وان كان اكثر استعمالات اقل الناس كالخطباء والشعراء كذلك
على ما ادعاه بعضهم وذلك ايضا فيما يختص بهم من الخطب والاشعار لا مطلقا فان
قيل المقصود الاصلى هو البحث عن الفاظ القران والحديث والغالب فيهما هو المجاز لانهما

فى اعلى طبقات

فى اعلى طبقات البلاغة وارفعها وبلاغة الكلام وارتفاعه ليس الا باشتماله على اللطائف
والنكات الزائدة التى لا تحصل الا بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك يكون الكلام مفيدا
لاصل المقصود من دون اعتبار امر زائد عليه فلا يكون بليغا ومن ثم كان المجاز هو الغالب
فى كلام الخطباء والشعراء فان هؤلاء لما ارادوا ان يكون كلامهم مرتفعا عن كلام غيرهم
ولا يحصل ذلك الا بترك الالفاظ المبتذلة والحقائق المعمولة والى المجازات الرائقة
والاستعارات الفائقة فاكثروا منها فى استعمالاتهم حتى صارت هى الغالب على كلامهم
قلنا ليس من شروط بلاغة الكلام خلوه عن الحقيقة ولا وروده على سبيل المجاز والاستعارة
فان مناط البلاغة فى الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع حسن النظام والتاليف وسلامته
عما يخل بالفصاحة ولا ريب ان هذا كما يحصل بالمجاز فكذا بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها
كما اذا كان المقام مقام البيان والتوضيح فان المطابقة لمقتضى الحال لا تكاد تتحقق
فيه الا بالحقيقة والتصريح كيف ولو كان استعمال الحقيقة منافيا للبلاغة لزم ان لا
يكون الكتاب الكريم مشتملا عليها اصلا او لا يكون الكتاب بليغا وكلاهما باطل لضرورة
فان القران فى اعلى طبقات البلاغة الذى هو حد الاعجاز ومع ذلك فليس مقصورا على المجاز
لما يرى من استعماله على الحقيقة بل هى فيه اكثر من ان يحصى فح ان اريد ان المجاز شرط فى
البلاغة فهو مع منافاته لدعوى الغلبة فاسد بما عرفت من بطلان الشرطية وان اريد ان
البلاغة فى الكلام انما تحصل غالبا بالمجاز فذلك ممنوع خصوصا فى كلام الشارع فان الغرض
الاصلى منه هو البيان والاعلام دون الاجمال والابهام والمناسب لهذا الغرض استعمال الحقيقة
دون المجاز ولذا ترى ان الغالب فى الفاظ القران والحديث هو الحقيقة وان المجاز منهما
قليل جدا بالقياس اليها خصوصا فيما يتعلق منها بالاحكام وغلبة المجاز فى كلام بعض البلغاء
كالخطباء والشعراء على تقدير تسليمه لا يقتضى غلبته فى كل كلام بليغ فان مقاصد البلغاء
مختلفة وربما كان المجاز اوفق بمقاصد بعضهم فيغلب استعماله فى كلام ذلك البعض

ذلك يكون ٥

المعمولة كذا وجد

دون غيره ثم انا لو سلمنا غلبة المجاز باحد هذين المعنيين مطلقا اوفى كلام البلغا
فذلك لا يقتضى ترجيح المجاز على الحقيقة فان غلبة المجاز على الحقيقة لو كانت موجبة لتقديمه
عليها لكان احق المجازات بالتقديم على الحقيقة واولاها بالترجيح عليها تخصيص الفاظ
العموم فانه قد بلغ فى الشيوع والغلبة حدا لم يبلغه نحو من انواع المجاز وقيل فى المشهور شيوع
ما من عام الا وقد خص ومع ذلك فقد اطبق الجميع على وجوب حمل صيغ العموم على حقيقتها
التى هى الاستغراق ما لم يظهر المخصص ولم يلتفت احد الى شيوع التخصيص وكثرته ولا ناه
مانعا عن الحمل على الحقيقة فضلا عن ان يرجح به المجاز وايضا لو كانت الغلبة مقتضية للترجيح
لزم ان لا تستقر الدلالة على الحقيقة فى شيء من الالفاظ وان لا يكون الحقيقة هى الاصل
الراجح عند تجرد اللفظ عن القرائن والتالى باطل بالضرورة فكذا المقدم فان قيل ما بال
الغلبة ههنا لا توجب تقديم الغالب وترجيحه ونحن نرى انهم يستندون اليها فى غير هذا المقام
وما الفرق بين هذه الغلبة وغيرها حتى اختلفتا فى اقتضاء التقديم وعدمه قلنا لعل
الفرق ان الغلبة المقتضية للترجيح هى الغلبة الشخصية وغلبة المجاز ليس كذلك فانها غلبة جنسية غلبة
لا شخصية ضرورة ان الغالب على الحقيقة هو جنس المجاز لا كل مجاز ثم لا يخفى ان غلبة الاستعمال المجاز
باحد المعنيين لو اقتضت الترجيح فانما يقتضى رجحان ارادة المجاز لا رجحان كون المعنى
المشكوك فيه مجازا كما هو المطلوب الا ان يدعى ان الاول ملزوم للثانى وفيه تامل الثالث
ان المعانى المجازية فى اللغة اكثر من المعانى الحقيقية وينبغى القطع بغلبة المجاز بهذا المعنى
ان اريد بالمعانى المجازية ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا وان لم يستعمل فيه بالفعل المعنى المجازي
على خلاف الاصطلاح واما اذا اريد منه معناه المصطلح الماخوذ فيه تحقق الاستعمال بالفعل
فالظاهر ثبوت الغلبة ايضا اذ الغالب فى الالفاظ اتحاد الحقيقة وتعدد المجاز ويلزمه
ان المجاز اكثر من الحقيقة الرابع ان المعنى المجازي لكل لفظ اكثر من معناه الحقيقى وغلبة
المجاز بهذا المعنى ثابت ايضا ان اريد بالمجاز المجاز بالقوة او حمل الحكم فى القضية المذكورة

عن الغالب الافقى

على الغالب الافقى تحقق الغلبة بهذا المعنى اذ من الجائز ان يستعمل اللفظ فى معناه الحقيقى ولا يستعمل
فى غيره اصلا او يستعمل فيما يساوى الحقيقة او ينقص عنها فلا تحقق اكثرية المجاز فى مثل
ذلك الخامس ان اكثر المعانى المثبتة فى كتب اللغة مجازات وهذا يقرب من المعنى الثالث
والظاهر ثبوت الغلبة بهذا المعنى ايضا واعلم انه قد حكى عن جماعة من اهل اللغة انهم قالوا
ان اكثر اللغة المجازات وان الفقهاء والاصوليين كثيرا ما يذكرون ذلك فى مقام ترجيح
المجاز او نفى عدم اولوية الحقيقة حكاية عن محققى اهل اللغة ونقل الاصوليين فى كتبهم
قولا بان المجاز هو الغالب وضعفوه وربما نسبوه الى الشذوذ قال فى النهاية البحث الثانى من
في ان المجاز ليس غالبا قال ابن جنى اكثر اللغة مجاز فانك اذا قلت قام زيد اقتضى الفعل
افادة الجنس وهو يتناول جميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو
معلوم البطلان واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك ضربت بعضه لا جميعه بل
لو قلت ضربت راسه لم تكن قد ضربته من جميع جوانبه وههنا مجاز من وجه اخر فانك
اذا قلت رأيت زيدا وضربته فزيد اليس اشارة الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة
والنقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا يعتورها شيء من ذلك فلعل تلك الاجزاء جزاء
لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب وقد استند اليها فكان مجازا مع ان الرؤية مع انما
تتناول سطحه الظاهر وليس ذلك حقيقة زيد بل انما خارج عنه او جزء منه واجاب
عن الاول بان المصدر دال على الماهية من حيث هى هى وهى لا تستلزم وحدة ولا كثرة
وعن الثانى بان التجوز فى مثل ذلك واقع فى النسبة دون الاطراف والظاهر ان المراد
بالغلبة فى هذا القول غلبة المجاز باحد المعنيين الاولين كما يشعر به الحجة المنقولة وفيما
حكى عن محققى اهل اللغة هى الغلبة باحد المعانى الثلاثة المتاخرة وبهذا يندفع التناقض
الذي يتوهم فى كلام بعض الاصوليين حيث انهم اطلقوا القول بغلبة المجاز وتلقوه
بالقبول فى حكايتهم اياه عن محققى اهل اللغة فى مقام الاستشهاد ووجه الاندفاع

ظاهر مما قلنا وكنا يندفع التناقض المتوهم فى كلام الاصوليين والفقهاء حيث تهم تارة لا
يقولون الاصل فى الاطلاق الحقيقة والاخرى ان اكثر اللغة المجازات ووجه الاندفاع
ان مراد القوم من القول بترجيح الحقيقة مع الشك فى تعيين المراد ومن الثانى ترجيح المجاز
مع الشك فى الوضع فلا تناقض لا يقال التناقض بين القولين انما يلزم لو كانت لا
غلبة المجاز موجبة لترجيحه وقد مضى انها لا توجب ذلك لان الفقهاء والاصوليين انما
يشيرون الى غلبة المجاز على الحقيقة فى مقام ترجيح المجاز او عدم اولوية الحقيقة كما او مانا
اليه فلولا ان مرادهم ما ذكرناه لزمهم التناقض قطعا وكان ما ذكروه من عدم ايجاب
الغلبة الترجيح ايرادا آخر عليهم مع التناقض لا دافعا له كما لا يخفى فان قيل لو كان غلبة
المجاز بالمعنى الذى ذكرتم مقتضية لترجيحه مع الشك فى الوضع وجب القول برجحانه
وان اتحد المعنى قلنا نعم يلزم ذلك لو استمرت الغلبة مع الاتحاد وليس كذلك فانه
المجاز الذى لا حقيقة له لم يثبت بعد فضلا عن ان يغلب عليها الثالث ان الغرض الاصلى
والمقصود الاهم من الوضع ليس الا دلالة اللفظ بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة بواسطة
القرينة متحققة فى المجاز والدلالة على وجه الارادة لا يترتب عليها فائدة يعتد بها
وهذا الغرض لا يتاتى مع تعدد الوضع فان الاشتراك يخل بالفهم ويحوج الى نصب القرينة
ولذا ترى ان الاصل فى كل لغة والاساس الذى يبتنى عليه الفهم والتفهم فيها هو الوضع
للمعنى الواحد ولا يجوز الخروج عن ذلك الا بدليل احتج القائلون بالحقيقة بوجوه
الاول ما ذكره السيد المرتضى طاب ثراه من ان استعمال اللفظ فى الشيئين او الاشياء ليس
الا كاستعماله فى الواحد فى الدلالة على الحقيقة فكما ان الاستعمال فى الواحد يدل على
ان اللفظ حقيقة فيه فكذا المتعدد قال قدس سره فى مبحث الفاظ العموم بعد نفيه اللفظ
المختص بحسب اللغة وادعائه ما يدعى له بينه وبين الخصوص الذى لا يدل على ذلك
ان كل لفظ يدعون انه للاستغراق قد يستعمل تارة للخصوص واخرى فى العموم

الا ترى ان القائل

الا ترى ان القائل اذا قال امن دخل دارى اهنته او اكرمته لا يريد الا الخصوص وقلما يراد
به العموم ويقول لقيت العلماء وقصدت الشرفاء وهو يريد العموم تارة والخصوص اخرى
وهذا معلوم ضرورة مما لا يقع فى مثله خلاف والظاهر من استعمال اللفظة فى شيئين منها
انها مشتركة بينهما وموضوعة لهما الا ان يوقفونا او يدلونا بدليل قاطع على انهم باستعمالها
فى احدهما متجوزون وهذه الجملة تقتضى اشتراك هذه الالفاظ واحتمالها العموم والخصوص
وهو الذى اعتمدناه فان قيل على ان بنفس الاستعمال تعلم الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز دلوام
لانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم دلوا على انهم استعملوا هذه الالفاظ فى الخصوص على
حد ما استعملوها فى العموم فانا نخالف فى ذلك ونذهب الى ان كيفية الاستعمال مختلفة
قلنا اما الذى يدل على الاول فهو ان لغتهم انما نعلم باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظة
فى المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون وقطعنا على انها حقيقة فيه فكذلك اذا
استعملت فى المعنيين المختلفين وتوضيح ذلك ان الحقيقة هى الاصل فى اللغة والمجاز
طار عليها بدلالة ان اللفظة قد يكون لها حقيقة فى اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون
مجاز لا حقيقة له فى اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هى التى يقتضيها ظاهر الاستعمال
وانما ينتقل من اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة واما المجاز فلا يلزم على ما ذكرناه لان استعمال
المجاز لو تجرد عن توقيف او دلالة على ان المراد به المجاز والاستعارة لقطعنا به على الحقيقة
لكنا عدلنا بالدلالة عما يوجبه ظاهر الاستعمال الا ترى انه لا احد خالط اهل اللغة
الا وهو يعلم من حالهم ضرورة انهم انما سموا البليد حمارا او الشديد اسدا على سبيل
التشبيه والمجاز وكان يجب ان يثبت مثل ذلك فى اجراء لفظ العموم على الخصوص فاما
المطالبة لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال واحدة فانا لم ندع ذلك فى استدلالنا
فيلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال
مختلفة فعليه الدلالة على انا نقول لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال اتريد بذلك ان الصيغة

التي يراد بها العموم لا تستعمل على صورتها في الخصوص ام تريد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم
وفي الخصوص يفتقر الى قرينة ودلالة والاول يفسد بانا ندرك الصيغة متفقة عند استعمالها
في الامرين ولو اختلفا لادركناها مختلفين وقد بينا في هذا الكتاب ان نفس الصيغة التي
يراد بها العموم كان يجوز ان يراد بها الخصوص حيث تكلمنا في ان ما يوجد امرا كان يجوز ان يوجد
نفسه لا يكون امرا على ان اكثر مخالفينا في العموم يذهبون الى ان لفظ العموم اذا اريد به
الخصوص كان مجازا وعندهم ان اللفظ لا يكون مجازا الا اذا استعمل على صورته وصيغته
فيما لم يوضع له واما القسم الثاني فهو محض الدعوى وبناء على المذهب الذي نخالف فيه
فكانهم قالوا ان اللفظ موضوع في العموم على الحقيقة وانما يتجوز به في الخصوص وفي ذلك
هو الخلاف وعليه يطالبون بالدلالة ولا فرق بينهم وبين من عكس هذا عليهم وقال لهم
بل هذه اللفظة موضوعة على الحقيقة للخصوص واذا استعملت في العموم فبالقرينة والدلالة
فقد ذهب قوم الى ذلك وهم اصحاب الخصوص وقد مثل اصحابنا حالنا وحال مخالفينا في
هذه النكتة بمن ادعى ان زيدا في الدار وادعى خصمه ان زيدا وعمروا فيها وقالوا من ادعى
ان عمروا مع زيد قد وافق في ان زيدا فيها وانما ادعى امرا زائدا على ما اتفق مع خصمه عليه
في الدلالة لازمة له دون خصمه فاذا قال الخصوص منا الصيغة لا تستعمل في الخصوص الا مع
قرينة فقد سلموا لنا الاستعمال وادعوا امرا زائدا عليه فالدلالة تلزمهم دوننا وقد
يمكن الطعن على هذا بان يقولوا انتم تدعون استعمالا خاليا عن قرينة لانكم لو ادعيتم
محض الاستعمال للزمكم ان يكون المجاز كله حقيقة لانه مستعمل واذا ادعيتم نفي القرينة
لزمكم ان تدلوا فانا لا نسلم ذلك كما يلزمنا ان ندل على ثبوت القرينة اذا ادعيناها وجرى
في هذا الحكم مجرى من ادعى ان زيدا وحده في الدار وآخر يدعي ان عمروا معه في ان كل واحد
يلزمه الدلالة واتفاقهما على ان زيدا في الدار ليس باتفاق على موضع الخلاف لان من
التوحد والاقتران وهذا اجود شي يمكن ان يسئلوا عنه والجواب ان الاصل في الاستعمال

التعري من القرائن

التعري من القرائن والدلائل لان الاصل هو الحقيقة التي لا تحتاج الى قرينة وانما يحتاج المجاز للعدول
عن الاصل الى مصاحبة القرينة ونحن فانما ادعينا ما هو الاصل فلا دلالة علينا وادعى خصومنا
امرا زائدا على الاصل فعليهم الدلالة وايضا فاننا نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعيناه من غير
بناء على موضع الخلاف لانا نقول ان كانت القرينة هو العلم الضروري بتوقيف اهل اللسان
على ذلك كما علمناه في حمار واسد فكان يجب ان لا يقع الخلاف في ذلك مع العلم الضروري كما
لم يقع خلاف في اسد وحمار وان كانت القرينة مستخرجة بدليل وتامل فقد نظرنا ما عثرنا
على ذلك ومن ادعى طريقا الى اثبات هذه القرينة فواجب عليه ان يشير اليه لنكون الكلام فيه
خصمنا لا يمكنه ان يدل على انه استعمل هذه اللفظة في الخصوص لا بد فيه من قرينة الا بان يصحح
مذهبه في ان ذلك مجاز وعدول الى غيره وهذا هو نفس المذهب ومما يقال لهم كيف وجب
في كل شي تجوز اهل به من الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه الذي ذكرناه في
حمار وبليد وكالحذف في قوله تعالى وجاء ربك واسئل القرية والزيادة في قوله تعالى
ليس كمثله شي ونظائر ذلك وامثاله وما تفرع عليه وتشعب انهم يتجوزون بذلك ويقاربون
الى اللفظ ما يدل على المراد ضرورة بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثل
ذلك في استعمال صيغة العموم والخصوص وهو ضرب من ضروب المجاز عندكم فالا الحق بهذا
الباب كله في حصول العلم عنده ويمكن ان يرتب استدلالنا على هذه العبارة فنقول قد ثبت
بلا شك استعمالهم هذه اللفظة في العموم والخصوص وما وقفنا اهل اللغة ولا علمنا ضرورة
من حالهم مع المناظرة لهم انهم يتجوزون بها في الخصوص كما علمنا منهم ذلك من صنوف المجازات
على اختلافها فوجب ان تكون مشتركة فاذا قيل لنا فلعل كونهم متجوزين بها في الخصوص
نعلم بالاستدلال دون الضرورة فلم قصرتم هذا العلم على الضرورة قلنا كيف وقف
هذا الباب من المجاز على الاستدلال ولم يقف غيره من ضروب المجاز في كلامهم لولا ابطال
الدعوى وفي خروج هذا الموضع عن بابه دلالة على خلاف مذهبكم هذا كلامه قدس سره

نقلنا بالفاظه حفظا لما رامه من زيادة التقريب لاثبات الاشتراك فى الفاظ العموم فان ذلك
لا يختص بها بل يجرى فى جميع الالفاظ التى وقع فيها الخلاف والشك من هذه الجهة فيكون
الحمل عليه لطول ومواضع الامتياز على ندرتها لا يخفى على الفطن طريق تغيرها الثانى ان
الاشتراك اكثر فى اللغة فيكون الحمل عليه اولى لمع الاشتباه اما الاولى فلان الكلمة اسم وفعل وحرف
والحروف كلها مشتركة كما يشهد بها كتب النحو وكذا الافعال فان الماضى والمستقبل مشتركان بين الخبر
والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب و
اما الاسماء فان الاشتراك فيها كثير على ما يشهد به تتبع اللغة فاذا ضم اليها الافعال والحروف
غلب الاشتراك على الاخر واما الثانية فلان المظنون لحوق المشتبه بالاكثر الاغلب الثالث ان للاشتراك
فوائد لا توجد فى المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد فى الاشتراك اما فوائد الاشتراك فمنها ان المشترك
مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها انه يصح الاشتقاق منه بالمعنيين والمجاز
قد لا يشتق منه ومنها انه يصح معه التجوز فى المعنيين فيتسع الكلام وتحصل الفائدة المطلوبة فى المجاز
بخلاف المجاز فانه لا يصح التجوز منه ومنها ان المشترك يتعين احد معنييه مع تعذر الاخر بخلاف
المجاز فانه قد لا يتعين بتعذر الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل بادنى القرائن وفى
المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحمل على الحقيقة وتزيد عليها واما مفاسد المجاز فمنها ان المجاز
يتوقف على القرينة والوضعين والعلاقة والاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك ومنها ان المجاز
يفضى الى الخطأ مع ارادته وانتفاء القرينة الدالة عليه او خفائها على السامع فانه يحمل على الحقيقة
كما هو الاصل فيقع فى الخطاء بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمل على ما يعنيه وبدونها
يتوقف فى الحمل فلا يقع فى الخطاء وان فاته المطلوب ومنها ان المجاز مخالف للظاهر بخلاف المشترك
فانه لا مخالفة فيه وان شاركه فى الاحتياج الى القرينة فى الجملة فان الاحتياج فيه لاجل التعيين
وفى المجاز للدلالة لا يقال هنا معارض بمثله فان للمجاز فوائد لا توجد فى الاشتراك وللاشتراك
مفاسد لا توجد فى المجاز اما فوائد المجاز فانه قد يكون ابلغ فان اشتعل الراس ابلغ من

شيب ومنها

شيب ومنها انه قد يكون اوفق اما للطبع لثقل فى الحقيقة كالخنفقيق للداهية وعذوبته
فى المجاز كالروضة للمقبرة واما للمقام لزيادة بيان كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى
الشئ ببينة وبرهان او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير كالكلب للخسيس ومنها انه يتوصل به
الى انواع البديع كالسجع فى نحو حمار ثرثار بخلاف بليد ثرثار والمطابقة فى نحو قوله ضحك
المشيب براسه فبكى ولو قلت ظهر فاتت المطابقة والمقابلة فى مثل قوله كلما لج قلبى من هواها
لج فى مقتى ولو قلت ازداد هواى فاتت والجناس فى مثل سبع سباع ولو قلت سبع شجعان
لم يكن جناس والروى فى نحو قوله عارضننا اصلا فقلنا الربرب حتى تبدى الاقحوان
الاشنب ولو قال سنهن الابيض لم يصح ذلك واما مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم
عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل عليه وبدونها يحمل على الحقيقة
ومنها انه يؤدى الى مستبعد من ضد او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا للضدين
او النقيضين كالجون للابيض والاسود والقرء للطهر والحيض والامر للاباحة والتهديد
على القول به فانه اذا اطلق اللفظ واريد به احد المعنيين وفهم الاخر بتخيل قرينة فقد
فهم ما هو فى غاية البعد من المراد كما اذا فهم من قوله تعالى ثلثة قروء الحيض والمراد الاطهار
ومن قوله سبحانه واذا حللتم فاصطادوا التهديد والمراد الاباحة بخلاف المجاز فانه على تقدير
فهم ضد المراد لا يؤدى الى مستبعد لان العلاقة شرط فيه وان كانت بتنزيل التضاد منزلة
التناسب لمشاكلة او تهكم او تمليح ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفى
فيه قرينة واحدة لانا نقول ما ذكرتموه فى معرض المعارض لا يصلح للمعارضة فان ما ذكر
من فوائد المجاز لا يختص بالمجاز بل هى مشتركة بينه وبين المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا
اقتضى المقام الاجمال كقولك اشتر العين دون ان يقول الذهب والفضة واوفق للطبع
كالليث للغضنفر مع اشتراكه بينه وبين ضرب من العناكب وكذا التوصل به الى انواع البديع
اذ قد يحصل بالمشترك ايضا كالمطابقة فى قوله وما ابن للانساة ان لحبه حديثا

فان المشترك م

على مرّ الزمان قديماً ٭ وقوله ٭ فقلت دعونى والعلا نبكه معاً ٭ فمثل كثير فى الرجال قليل
والمجانسة فى قولهم رحبه رحبه والروى مثل عيث وليث وكذا غيرها من المحسنات فان كل ما يتحقق
منها بالمجاز يتحقق بالاشتراك واذا اشتركت فوائد المجاز بينه وبين الاشتراك فلا يصلح
ترجيح المجاز بها واما مفاسد الاشتراك فهى على تقدير تسليمها معارضة بمفاسد المجاز
على ما بينا فتبقى فوائد الاشتراك سالمة عن المعارض فيترجح بها الاشتراك والجواب اما عن الاول
فبمنع دلالة الاستعمال على الحقيقة على ما اشتهر بين الفقهاء والاصوليين فانهم قالوا الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص وهذا الكلام يحتمل وجوهاً الاول ان الحكم
بالحقيقة على احد الامرين من النص ووجود شيء من الامارات المقررة وانه بدونها لا يصح الحكم
بكون اللفظ المستعمل حقيقة ولا مجازا بل يجب التوقف فيه سواء كان المعنى المستعمل فيه واحداً
او متعدداً او مقتضى ذلك نفى اصالة الحقيقة بالمعنى الثانى فى كلا المقامين وهو باطل
لما مر من انها فى صورة اتحاد المعنى محل وفاق وقد سبق تحقيق ذلك مما لا مزيد عليه الثانى ان
الاستعمال بنفسه لكونه جنساً للحقيقة والمجاز لا يدل على احد الامرين بعينه لان العام لا يدل
على الخاص بل لا بد فى الدلالة عليهما من امر آخر غير الاستعمال المشترك بينهما وان اتحد
المعنى المستعمل فيه وهذا لا ينافى ثبوت الاصل عندهم فى صورة الاتحاد لان اصالة الحقيقة
فى تلك الصورة لا تقتضى كون المنشأ هو نفس الاستعمال من حيث هو استعمال بل يجوز ان يكون
بسبب امر آخر كلزوم تحقق المجاز من غير حقيقة وكالتلازم بين الاصل ههنا بالمعنى والاصل
بالمعنى الاول ورجحان الحقيقة على الحقيقة والمجاز بقلة المقدمات وغير ذلك مما مر مفصلا
فى الاحتجاج على الاصل المذكور لكن قد عرفت ان نفس الاستعمال من حيث هو استعمال
يقتضى ترجيح الحقيقة مع الاتحاد او مع عدم العلم بالتعدد وان الظاهر اتفاقهم على
دلالة الاستعمال على الحقيقة فى صورة الاتحاد فهذا الاحتمال يفسد هذا الوجه
وان لم يكن منافيا لاتفاقهم على ثبوت الاصل المذكور فى تلك الصورة بناء على ما ذكر من ان الاتفاق على

الحكم المعين

الحكم المعين لا يوجب الاتفاق على سببه المعين بل يجوز ان يكون بسبب آخر فان السبب المعين متى
كان مجمعا عليه كفى ذلك فى بطلان ما يترتب على نفى سببيته لا يقال قال الشيخ فى العدة
فى جملة كلام له فى مبحث الامر فان قيل ظاهر استعمالهم يدل على انه حقيقة فى الموضعين قيل
له لا نسلم ان نفس الاستعمال يدل على الحقيقة لان المجاز ايضا يستعمل وانما يعلم كون اللفظ
حقيقة بان ينصوا لنا على انها حقيقة او نجد اللفظ يطرد فى كل موضع او غير ذلك من
الاقسام التى قدمنا ذكرها فيما مضى للفرق بين الحقيقة والمجاز وليس مجرد الاستعمال
من ذلك وهذا الكلام صريح فى ان مجرد الاستعمال عند الشيخ ره لا يدل على الحقيقة ومع ذلك
فكيف تدعون ان ذلك متفق عليه لانا نقول نحن انما ادعينا الاتفاق فى دلالة الاستعمال
فى صورة الاتحاد المستفاد من كلام الشيخ ره القول بعدم دلالة مجرد الاستعمال وهذا لا ينافى
ذلك فان عدم دلالة مجرد الاستعمال لا يمنع من دلالة الاستعمال مع الاتحاد وايضا فان
الشيخ انما ذكر ذلك فى مقام مقابلة من ادعى دلالة الاستعمال مع تعدد المعنى فلا يبعد
تنزيل كلامه على هذه الصورة بقرينة السؤال الثالث ان اللفظ المتعدد المعنى يحتمل كلا من
الحقيقة والمجاز فيما زاد على المعنى الواحد ولا يتعين فيه احد الامرين الا بنص الواضع
او وجود شيء من علامات الحقيقة والمجاز واما المتحد المعنى فانه يتعين الحكم بالحقيقة اما بنفس
الاستعمال او بغيره من الوجوه المذكورة فى اثبات الاصل فى المقام الاول وان لم يوجد هناك
نص من جهة الواضع ولا شيء من امارات الحقيقة والقرينة على هذا التخصيص ان الفقهاء والاصوليين
لا يطلقون هذا القول الا فى صورة التعدد رداً على من قال باصالة الحقيقة فيه وانهم مع اتحاد
المعنى يحكمون بان الاصل هو الحقيقة فوجب حمل كلامهم على هذا المعنى صوناً له عن التناقض مع
وضوح القرينة الدالة عليه وفيه ان ذلك يقتضى التوقف فى الحكم بالحقيقة والمجاز مع التعدد
الى ان يعلم النص من الواضع او يوجد شيء من الامارات والعلامات الدالة على احدهما والمستفاد من
كلام القوم خلافه فان الظاهر منه اتفاقهم على ترجيح احد الامرين وان الخلاف بينهم انما

هو في تعيين الراجح من ذلك فمنهم من رجح المجاز ومنهم من رجح الاشتراك ولم ينقل احد من الا صوليين
في المسئلة قولا بانتفاء الرجحان نعم يظهر من المصنف الميل الى التوقف في هذا و
شبهه ذلك لا يجدي نفعا في تنزيل كلام القوم كما لا يخفى الرابع التخصيص بالمتعدد ايض بمعنى
ان استعمال اللفظ في المعاني المتعددة لا يدل على الحقيقة كما ادعاه بعض القائلين بالاشتراك
بخلاف ما اذا اتحد المعنى فان الاستعمال فيه دليل الحقيقة وعدم ثبوت الحقيقة بنفس الاستعمال
في المعاني المتعددة يصح مع ثبوتها لا بالاستعمال بل بدليل آخر كما يظهر من كلام كثير ممن قال
بالاشتراك ومع ثبوت المجاز كما ذهب اليه اكثر الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز
على الاشتراك وكذا مع عدم ثبوت احد الامرين بعينه ايض كما يجوز العقل وان لم يكن قولا
لاحد من الاصوليين فيما اعلم فح فالمقصود من قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز
ليس الا دفع دلالة الاستعمال على الحقيقة مع تعدد المعنى على ما ادعاه اكثر القائلين برجحان
الاشتراك وليس في هذا الا ان اطلاق القول المذكور ربما يوهم نفي دلالة الاستعمال على
الحقيقة مع ملاحظة الاستعمال فيه ايض فيجب تقييده بما اذا تعدد المعنى كما هو المفروض في
اصل المسئلة والامر في ذلك هين بعد ما علم مذهب القوم دلالة الاستعمال على الحقيقة في
صورة الاتحاد الخامس ان مجرد الاستعمال من حيث هو استعمال مع قطع النظر عما عداه من الامور
حتى وحدة المستعمل فيه او عدم ظهور تعدده لا يدل على الحقيقة وهذا معنى صحيح لا غبار
عليه وهو الذي ينبغي ان يراد من كلام القوم فانهم وان قالوا بدلالة الاستعمال على الحقيقة
في الجملة لكنهم يجعلون اتحاد المعنى شرطا في الدلالة او ظهور التعدد مانعا عنها ولا يقولون ان
الاستعمال بنفسه يستقل في الدلالة من دون فرق بين اتحاد المعنى المستعمل فيه وتعدده
وانما قال بذلك بعض من قال برجحان الاشتراك كالسيد ره ومن وافقه من الاصوليين حيث
انهم ذهبوا الى التسوية بين استعمال اللفظ في المعاني المتعددة والاستعمال في المعنى
الواحد في الدلالة على الحقيقة واكثر الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز نفوا التسوية

اتحاد المستعمل ٢٤

المذكورة وانكروها اشد الانكار وقد وافقهم على ذلك كثير ممن قال برجحان الاشتراك ايض
حيث انهم لم يحتجوا للاشتراك بنفس الاستعمال بل بدليل آخر قد مضى التنبيه عليه والحاصل ان
المستفاد من كلام القوم ليس الا نفي دلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة فانهم انما قالوا ان الاستعمال
لا يدل على الحقيقة وان الاستعمال اعم من الحقيقة والمفهوم من ذلك ليس الا ان الاستعمال بمجرده
لا يدل عليها بحيث يكون مستقلا في الدلالة على ما يقول به السيد ره ومن وافقهم وقد
صرح كثير منهم ومنهم الشيخ ره في كلامه المنقول سابقا بنفي دلالة نفس الاستعمال او مجرده
وهذا كالصريح في ان مرادهم نفي استقلاله في الدلالة لا نفي دلالته في الجملة ومن المعلوم
ان ذلك لا ينافي دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد خاصة كما يفهم من كلامهم فان
للاتحاد مدخلا في الدلالة على هذا القول والا لعمت الدلالة صورتي الاتحاد والتعدد
فيلزم القول برجحان الاشتراك على المجاز وهو خلاف ما ذهبوا اليه ثم ان هذا الجواب
الذي اجاب به الجمهور عن الاحتجاج بظاهر الاستعمال هو اول ما طالب به السيد ره نفسه
فيما نقلناه عنه من القول في اشتراك الفاظ العموم حيث قال دلوا على ان نفس الاستعمال
يعلم الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز فانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم اجاب عن ذلك بما
مضى نقله عنه بعبارته والمتحصل مما ذكره قدس سره هناك ثلاث وجوه الاول ان لغة
العرب انما تعرف باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا على
انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة فيه فكذلك اذا استعملت في المعنيين المختلفين و
جوابه انا نقطع انما قطعنا بالحقيقة اذا استعمل اللفظ في المعنى الواحد لكونه مستعملا في
المعنى الواحد فلا يصح قياس المتعدد عليه لعدم اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان القطع
بها في اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه مستعملا اطردت العلة في المتعدد وصح
قياسه على الواحد لكن ذلك ممنوع فانا لا نقول بدلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة على
وجه الاستقلال بحيث لا يكون للاتحاد المعنى دخل في الدلالة وانما المسلم دلالته بشرط الوحدة

اوعدم ظهور التعدد وهذا لا يقتضي الدلالة مع العلم بالتعدد وكما هو واضح وبالجملة فان
اراد انا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد بنفس الاستعمال لا الوحدة منعناه ذلك
اذ ربما كان للاتحاد تاثير في الدلالة وان اراد انا نقطع بها بواسطة الاستعمال مع الوحدة
لم يصح قياس المتعدد على المتحد لفوات جزء العلة في المقيس فينتفي المعلول فيه فان قيل
متى سلمتم دلالة الاستعمال على الحقيقة لزمكم القول باستقلاله في الدلالة فان الحكم بدلالة
الاستعمال ليس الا لما سبق من ان اللغات انما تعرف باستعمال اهلها وان لم يعرف اللغة
متى رأى اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى ترجح عنده انه حقيقة له موضوع بازائه
وهذا ان صح اقتضى ثبوت الدلالة في المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفائها فيهما ولما كانت
الدلالة في صورة الاتحاد ثابتة باعتراف الخصم لزم ثبوتها مع التعدد لاطراد العلة المقتضية
للحكم قلنا لا نسلم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة يقتضي استقلاله في الدلالة قوله
الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق قلنا مسلم لكنا قد وجدنا الناس انما يتعرفون
الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد المعنى لا مطلقا فان المشاهد من احوالهم والمعلوم من عاداتهم
انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره فانهم يعتقدون
الوضع ويقطعون بالحقيقة من دون شك ولا ارتياب واما اذا ثبت عندهم للفظ حقيقة
ووضع معلوم ثم وجدوه مستعملا في غيره فانا نجدهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع
ولا يقطعون به الا بدليل منفصل ولذا ترى ان اهل اللغة يثبتون لكثير الالفاظ في كتبهم
معاني متعددة ولا يقطعون بالوضع الا في بعضها ولو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا
على الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم
وتلويحاتهم خلاف ذلك والقول بانهم عرفوا ان تلك المعاني الكثيرة مجازات بنص او امارة او
هم لهم العدول عما هو الاصل بعيد جدا سيما اذا اشترطنا في التجوز العلم الضروري بالمجاز ولم
يعتبر في دلالة الاستعمال على الحقيقة في المعاني المتعددة تقارب الاستعمالات على ما صرح به السيد قدس

فانا نقطع

سره فانا نقطع بانتفاء العلم الضروري في تلك المعاني باسرها غاية الامر ان يكون كيفية
الاستعمال مختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا يؤثر في الدلالة على الحقيقة وايضا
فان الفقهاء والاصوليين اتفقوا على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل الحقيقة
بخلاف استعماله في المتعدد فانهم كما ترى مختلفون في ذلك والاكثرون منهم على نفي
الدلالة فلو كان مجرد الاستعمال في العرف والعادة دليلا على الوضع في المتعدد كما انه
دليل في الواحد لاتفقوا على الدلالة في المتعدد كما اتفقوا على الدلالة في الواحد ولارتفع
الخلاف عن المسئلة فان مثل هذا الامر الذي يرجع الى دلالة العرف والعادة لا يكاد
يشتبه على هؤلاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة وظهورها كما يدعيه الخصم وبالجملة فيه
فان الامر الذي هو بهذه المثابة من الوضوح والظهور لا يكاد يخفى على الاكثر هذا الخفاء
فان قيل اي فرق بين استعمال اللفظ في المعنى الواحد واستعماله في المتعدد حتى صارت
الدلالة في الاول محققة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف الثاني وما تاثير الاتحاد في ذلك
قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان بحيث لا يستعمل الا في معنى واحد كان بحيث متى
اطلق فهم ذلك المعنى لتحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة الاختصاص فيكون حقيقة فيه
اذ لا نعني بالحقيقة الا ما يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القرائن ولا كذلك اللفظ المستعمل
في معان متعددة لانتفاء الحصر المقتضي للارتباط بينها وبين اللفظ وايضا لما كان من
الامر الراسخ في الاذهان ان لكل لفظ من الالفاظ المستعملة في معنى وضع له ذلك اللفظ
وان ذلك المعنى هو المعنى الذي يراد من اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن القرائن فمتى استعمل لفظ
في معنى ولم يستعمل في غيره كان ظاهر ذلك الاستعمال ان ذلك المعنى هو المعنى الذي وضع اللفظ
بازائه واما اذا كان اللفظ مستعملا في معان متعددة فانما يعلم باستعماله كونه حقيقة فيها
في الجملة واما انه حقيقة في الجميع فلا يعلم من ذلك قطعا فان الاشتراك ليس من لوازم الاستعمال
بخلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذا انما يستقيم على تقدير العلم بالاتحاد معنى

اللفظ وانما يدونه كما اذا استعمل لفظ في معنى ولم يعلم الاختصاص به فلا يصح فيه ذلك
لاحتمال التعدد المانع عن القطع بالوضع على ما ذكرتم مع ان الظاهر ان الاستعمال في
مثله دليل الحقيقة ايضا كما اعترفتم به فيما سبق كيف والعلم باختصاص المعنى في واحد
بعيد الحصول جدا في الالفاظ التي يحسن فيها البحث والنظر وقصر الحكم عليه يقتضي
التخصيص بالامر النادر بل سقوط الفائدة فيما تقرر في الاصل لما قلنا المعلوم من طريقة
الناس انهم متى وجدوا اللفظ يستعمل في معنى فانهم يبنون الامر فيه على الاتحاد
ويجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده في الاستعمال والحمل في عدم التزامهم نصب القرينة
وعدم توقفهم في فهم المقصود على ورودها وذلك اما لاجل ما رسخ في اذهانهم من البناء
على عدم الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم خلافه على ما يقتضيه تعلق الاصوليين بنظر
العرف والعادة في حجية الاستصحاب او لما عرفوا من ابتناء امر اللغة واساسها على اتحاد
معاني الالفاظ دون تعددها او لحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الانفراد
في اللغة على الاشتراك واذا كان طريقة الناس في الالفاظ على ما وصفنا من البناء على
الاتحاد فيها الى ان يتبين الخلاف صح الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة ما لم يظهر التعدد
وعلم ان الاحتمال ما لم يقدح في الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوت الاتحاد معه لا لحصول
الدلالة مع التعدد كما ظن الناظر ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طارئ عليها بدلالة
ان اللفظ قد يكون لها حقيقة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة
واذا ثبت ذلك وجب ان تكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ينتقل من
اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة ويتوجه عليه ان ما ذكره قدس سره من ان الاصل هي الحقيقة
كلام مجمل وهو على ابهامه غير مسلم وانت قد عرفت بما فصلناه ان للاصل الحقيقة معنيين
احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ ولم يعلم انه مراد في الاستعمال وان يكون مرادا منه
الى ان يصرف عنه صارف وثانيهما ان الاصل فيما اريد من اللفظ ولم يعلم انه حقيقة او مجاز

ان يكون حقيقة فيه الى ان يدل دليل على خلافه فذلك وان للاصل بالمعنى الثاني مقامين
الاول ان يكون المعنى الذي يحتمل كون اللفظ حقيقة فيه معنى واحدا والثاني ان يكون
ذلك متعددا وقد عرفت ان اصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت ولا نزاع فيه وكذا الاصل
بالمعنى الثاني في المقام الاول وانه في المقام الثاني محل خلاف معروف وموضع نزاع مشهور
فان اراد بالاصل في كلامه المعنى الاول او الثاني مع اتحاد المعنى سلمنا ذلك ولا يجدي نفعا
في اثبات الاشتراك كما هو المقصود والا منعنا صحة الاصل المذكور لوقوع الخلاف فيه
وفقد الدليل عليه قوله بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون
مجازا لا حقيقة له في اللغة قلنا ذلك غير مسلم لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل
يستعمل فيما يناسبه مجازا فانا لم نجد مانعا من عقل ونقل يمنع ذلك ومن ثم ذهب اكثر المتاخرين
الى ان المجاز الذي لا حقيقة له امر جائز لا امتناع فيه قال الشيخ في العدة وليس لهم اي لمن
ادعى ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ان يقولوا ان المجاز طار والحقيقة هي الاصل بدلالة انه
يجوز ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون مجازا لا حقيقة له فعلم بذلك
ان اصل الاستعمال الحقيقة وذلك ان الذي ذكروه غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون اهل الوضع
للغة وضعوا اللفظة ونصوا على انها اذا استعملت في شيء بعينه كانت حقيقة ومتى استعملوه
في غيرها كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظة في شيء من المعنيين ثم يطرأ على الوضع
الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة وربما استعملوها اولا في المجاز وانما كان
يتم ذلك لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيجعل ما ابتدأ باستعماله حقيقة
وقد بينا انا لا نقول ذلك وانما ما قيل من ان وضع اللفظ لمعنى من دون استعماله فيه يستلزم
خلو الوضع عن الفائدة اذ لا فائدة في وضع اللفظ لمعنى الا ما هو استعماله فيه ففيه ما عرفت
من ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل وان الوضع للاستعمال
لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كلما يقصد من الشيء يترتب عليه نعم لو اكتفى في صدق

الحقيقة بتحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف بعضهم لها بانها اللفظ
الموضوع لمعنى لجه القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع قطعا لكن
ذلك خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا
مجاز بالاتفاق ثم لو سلمنا ان المجاز يستلزم الحقيقة فهو انما يستلزم الحقيقة الواحدة
وذلك انما يقتضي ثبوت اصل الحقيقة في المقام الاول والكلام هنا في الثاني فان قيل
لعل المقصود ترجيح الحقيقة على المجاز بنفس الاصالة والفرعية وهذا لا يختلف فيه الحال
من حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة بنفسها غير متوقفة على ثبوت وضع آخر
للفظ سواها اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس بمستقل بل هو موقوف على تحقق معنى
سابق للفظ والمستقل مقدم على التابع قلنا استقلال الحقيقة باطلاقه فذلك لا تأثير له
في ترجيح الحقيقة على المجاز في مقام الشك في تحقق الوضع كما هو المطلوب فان استقلال
الحقيقة لا يورث الظن بكون اللفظ حقيقة في المعنى لا مجازا كما لا يخفى على من راجع وجدانه
ولو سلم حصول الظن بالوضع بواسطة الاستقلال فاعتبار هذا الظن في المسائل اللغوية
غير مسلم فان طريق اثبات اللغة هو النقل على انا لو سلمنا ذلك كله فغاية الامر ثبوت
الحقيقة والوضع بهذا الوجه والمقصود ههنا اثبات ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم
ان ثبوت الحقيقة لا يقتضي كونها هي الظاهر في الاستعمال فلا يتم التقريب الثالث انه
قد ثبت بلا شك استعمال هذه اللفظة في المعنيين كما هو المفروض فاما ان يكون حقيقة
فيهما مشتركة بينهما او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر والثاني باطل لان اهل اللغة
او قفونا على ان اللفظ في احد المعنيين مجاز ولا علمنا ذلك ضرورة من حالهم مع المبادلة
لهم والا لارتفع النزاع فتعين الاول فان قيل لعل كونهم متجوزين في احدهما يعلم بالاستدلال
دون النص والضرورة قلنا كيف وجب في كل شيء تجوز اهل اللغة به في الالفاظ واستعملوه اللغة
في غير ما وضع له كالتشبيه في حمار واسد والحذف والزيادة في نحو قوله وجاء ربك

ولم يكن ينكره شيئ ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بالمجاز بغير اشكال ولا حاجة الى نظر
واستدلال ولم يجب مثل ذلك ههنا وكيف وقف التجوز في هذا الوضع على الاستدلال
ولم يعهد مثله في باب المجاز وفي خروج هذا الموضع دليل على بطلان الدعوى ويتوجه عليه
ان دعوى انحصار طريق المجاز في النص والضرورة مما لا شاهد له ولا برهان عليه واستدلال
الفقهاء على المجاز بالامارات والعلامات وبمقتضى الاصول والضوابط شائع معروف بحيث
لا يمكن انكاره ورد هذا هدم لباب عظيم من ابواب اصول الفقه ولا ادري السيد قدس سره يلتزم
ذلك كيف ومصنفاته خصوصا ما الفه في فن الادب مشحونة باثبات التجوز بالاستدلال والتصريح
فالقول بان التجوز فيما اورده هناك معلوم عنده بالضرورة والنص اتمام وانما ذكر ما ذكره فيها على
سبيل التنبيه خروج عن الانصاف وايضا فاي فرق بين التجوز وغيره من المطالب حتى جاز الاستدلال
فيها باسرها ولم يجز الاستدلال في خصوص التجوز فان قال يمكن الاستدلال في الجميع ولكنه
معهود فيما عدا التجوز وليس بمعهود فيه قلنا ان صح الدليل وسلمت مقدماته فلا يقدح فيه
كونه غير معهود والا كفى فساده في نفسه عن الاحتجاج عليه بعدم المعهودية وايضا لو صح
ما ذكره لكان للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على نفي الحقيقة وذلك انه لو كان اللفظ حقيقة
في المعنى لوجب ان يكون منصوصا في اللغة او معلوما بالضرورة والتالي باطل لان الوضع
للثاني لو كان ضروريا او منصوصا لارتفع الخلاف فالمقدم مثله فوجب القول بانه مجاز
في ذلك فان قيل لعل الوضع للثاني علم بطريق النظر والاستدلال دون النص والضرورة
قلنا كيف وجب في كل شيء استعمله اهل اللغة واراد به معناه الذي وضع له مثل حمار
واسد في الحيوانين المعروفين وقوله ثم اتى امراته واذا جاء نصرالله ونظائر ذلك حصول
العلم الضروري بالحقيقة بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك ههنا
وكيف وقف الوضع في مثل هذا الموضع على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب الحقيقة
فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف بين الفقهاء والاصوليين ولم ينكره

احد منهم وكيف يمكن الانكار ذلك فى خصوص الوضع ولا فرق بينه وبين غيره من المطالب فكما
جاز ذلك فى غير الوضع جاز فيه الى اخر ما ذكرناه هناك قلنا ذلك يجرى فى المجاز حرفا بحرف
وبالجملة فنحن لا نجد فرقا بين اثبات المجاز بالدليل واثبات الحقيقة فان جاز احدهما جاز
الاخر وامتنع امتنع والفصل بينهما فصل بين امرين لا فصل بينهما وليس للسيد ان يقول
ان الحقيقة فى جميع الالفاظ يعرف بالنص او الضرورة ايضا كالمجاز من دون حاجة الى النظر ولا
اذ لو كان كذلك لزم ان يكون المسائل التى ادعى السيد فيها الاشتراك على خلاف المشهور كمسئلة
الفاظ العموم ومسائل الامر والنهى وغيرها ضرورية معلومة لنا بالضرورة او منصوصا
عليها وذلك باطل بالضرورة وايضا لو كانت تلك المسائل ضرورية لما وقع فيها الخلاف والخلاف
فيها ظاهر معروف ثم ان ما ذكره لو صح فانما يدل على ان اللفظ مشترك بين الجميع واما ان ظاهر
الاستعمال هو الاشتراك والوضع للجميع فليس فيما ذكره دلالة عليه قطعا كما لا يخفى واما ما
بر السيد نفسه ثانيا من الدلالة على اتحاد كيفية الاستعمال فذلك كلام يقرب من التحقيق فان
ظاهر الاستعمال لو اقتضى الحقيقة فى المتعدد فانما يقتضيه مع اتحاد كيفية الاستعمال واما
مع الاختلاف قوله فاما المطالبة لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال واحدة فانا لم ندع ذلك
فى استدلالنا فيلزمنا الدلالة عليه وان ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية
الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة قلنا متى كان اتحاد الكيفية شرطا فى دلالة الاستعمال وجب
عليكم البيان وان لم تدعوه فى الاستدلال هكذا وكان السيد يجعل الدليل على الحقيقة نفس
الاستعمال واختلاف الكيفية مانعا عن الدلالة ولذا طالب من جوز الاختلاف بالدلالة نظرا
الى ان الاصل عدم وجود المانع فيعمل المقتضى وهو الاستعمال عمله ولخصمه ان يمنع ذلك
فيجعل اتحاد الكيفية شرطا فى الدلالة فلا يتم التمسك بالاستعمال الا مع العلم بحصوله فان
الشك فى الشرط يستلزم الشك فى المشروط قوله على انا نقول لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال
اتريد ان الصيغة التى يراد بها العموم لا تستعمل على صورتها فى الخصوص ام تريد ان اللفظ

يستعمل مجاز العموم

يستعمل مجردا فى العموم وفى الخصوص يفتقر الى قرينة ودلالة الخ قلنا اولا نزيد الثانى
قوله فهو محض الدعوى وبناء على المذهب الذى يخالف فيه الخ قلنا القرينة فى محل
النزاع لازمة على كل حال ولا يمكن دفعها بوجه فان اللفظ متى تردد بين ان يكون مشتركا
بين المعنيين او حقيقة فى احدهما مجازا فى الاخر فلا ريب ان استعماله فى المعنى المردد بين
الحقيقة يحتاج الى نصب قرينة اما اذا كان مجازا فظاهر واما اذا كان حقيقة فلان المفروض
ان اللفظ مشترك بينه وبين غيره والمشترك لا يتعين ارادة احد معنييه الا بالقرينة وان
كان حقيقيا ومع ذلك فكيف يصح التمسك بالاصل فى نفى القرينة فان قيل المنفى بالاصل
هى قرينة الدلالة التى هى من خواص المجاز دون مطلق القرينة قلنا بعد القطع بالاحتياج
الى القرينة المخالف للاصل تبقى القرينة مترددة بين انها قرينة الدلالة او قرينة
التعيين ولا يتعين احدهما الا بدليل ولا ترجيح باعتبار الاصل لتحقق المخالفة فيهما
معا ولا بغيره كما هو المفروض على انا نقول الاصل عدم حصول العلاقة بمجرد اللفظ وان
الثابت ليس الا دلالته مع القرينة فيترجح كون القرينة قرينة الدلالة دون التعيين
اما قوله فانا نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعيناه من غير بناء على موضع الخلاف الخ فقد
مضى الكلام فيه وانا قد بينا ان الطريق الى المجاز ليس مقصورا على النص والضرورة وان
هذه الدعوى من السيد قدس سره خلاف المعروف منه ومن غيره فى هذا الباب فلا
يفيده ونقول ثانيا نريد من قولنا ان كيفية الاستعمال مختلفة ان استعمال اللفظ فى المعنيين
ليس على حد واحد فى الاشتهار والندرة ولا شك ان لكثرة الاستعمال اثرا بينا فى الدلالة
الدلالة ولا يمكن دعوى ان المعنى المشهور فى الاستعمال والمعنى النادر الذى لا يتفق
ارادته من اللفظ متساويان فى الفهم من اللفظ فلا بد من بيان اتحاد الكيفية فى استعمال
اللفظ فى المعنيين حتى يسلم دلالة ظاهر الاستعمال على الحقيقة فيهما فتامل واما عن
الثانى فيما ذكره فى النهاية من ان الاصل فى الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر والاشتراك

ان

الأفعال والحروف لا يجدي نفعاً مع ذلك ويمكن الجواب أيضاً بمنع اشتراك الأفعال
والحروف قوله والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو قلنا كتب النحو إنما تشهد
بتعدد معاني الحروف وهو لا يدل على الاشتراك إلا إذا قلنا بترجيحه على المجاز وفي البناء
عليه ههنا دور ظاهر والظاهر أن الحروف بأسرها حقائق في معانيها المعروفة التي
يغلب استعمالها فيها فالباء للإلصاق ومن للابتداء وإلى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع
وأو للتفريق وهكذا سائر الحروف فإنها وإن استعملت في معان متعددة إلا أن
المعنى الحقيقي منها واحد وهو معناها المعروف الذي وضع له اللفظ بالاتفاق والباقي
مجازات لتبادر غيرها من اللفظ وندرة استعماله فيها ووقوع الخلاف بين أئمة اللغة
في ثبوت أكثرها كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها قوله وكذا الأفعال فإن الماضي
والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والأمر
مشترك بين الوجوب والندب قلنا لا نسلم شيئاً من ذلك فإن الماضي والمستقبل وإن استعملا
في الخبر والدعاء إلا أنهما حقيقتان في الخبر مجازان في الدعاء بإطباق أئمة اللغة ولأن
المتبادر منهما عند الإطلاق وفهم الدعاء منهما موقوف على القرينة قطعاً ودعوى الاشتراك
في مثل ذلك مكابرة بينة وأما المضارع فقد وقع الخلاف في أنه مشترك بين الحال والاستقبال
أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر والاشتراك هو مذهب البعض ولا حجة فيه وقد ذهب
جماعة من محققي النحاة منهم الشيخ الرضي ره إلى أنه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال لأنه
إذا خلا من القرائن لم يحمل إلا على الحال ولا يصرف إلى الاستقبال إلا لقرينة وهذا شأن
الحقيقة والمجاز وأيضاً من المناسب للحال صيغة خاصة كما للأخويه ثم قال وقيل هو حقيقة
في الاستقبال مجاز في الحال لخفاء الحال حتى اختلف العقلاء فيه فقال الحكماء إن الحال ليس
بزمان موجود بل هو فصل بين الزمانين ولو كان زماناً لكان التضعيف تثليثاً وأجاب
عن ذلك بأن الحال عند النحاة غير الآن المختلف في كونه زماناً بل هو على جنبتي الآن من

الزمان مع

الزمان مع الآن سواء كان الآن أيضاً زماناً أو الحد المشترك بين الزمانين ومن ثم
تقول إن زيداً يصلي في قولك زيد يصلي حال مع أن بعض صلوته ماض وبعضها باق
فجعلوا الصلوة الواقعة في الآنات الكثيرة المتتالية واقعة في الحال وبالجملة فالأمر
في المضارع ملتبس والحال فيه مشتبه وليس الاشتراك فيه متفقاً عليه ولا له دليل واضح مستنداً
إليه ولا حجة إلا مجمع عليه أو أمر ثابت بالدليل والظاهر أن القائل باشتراك المضارع بين الحال
والاستقبال ممن قال بترجيح الاشتراك على المجاز وقد بنى الأمر في هذا الفرع على ما
تقرر عنده من حكم الأصل فلو بنى الحكم في الأصل على ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان
فيه دور واضح وأما الأمر فالحال فيه أظهر من أن يخفى فإن الخلاف في مدلوله في غاية الظهور
والجلاء والقول بالوجوب هو المشهور بين الأصوليين والفقهاء والقول بالاشتراك
فيه نادر جداً ومستنده ليس إلا رجحان الاشتراك على المجاز فالبناء عليه ههنا يستلزم
المحال ثم إنا لو سلمنا اشتراك الأفعال والحروف فذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك على
المجاز ليثبت رجحانه عليه وإنما يقتضي غلبته على الانفراد واللازم منه رجحانه بالقياس
إليه دون المجاز كما هو واضح وأما عن الثالث فبأنه إن كان المقصود رجحان الاشتراك
على المجاز بوجدان الفوائد وفقدان المفاسد من حيث إن الأمر الذي تكثر فائدته
وتقل مفسدته يعم وجوده ويكثر دون غيره فيغلب على ما ليس كذلك مما ليس تكثر
مفسدته وتقل فائدته فيتوجه عليه بعد تسليم كثرة الفائدة وقلة المفسدة مظنة الغلبة
في كلام الجميع أو الأكثر أن ذلك إنما ينفع مع اشتباه الغلبة أما مع العلم بانتفائها كما في
المشترك فلا يجدي المظنة كما أن مع الخبر بحصولها كما في المجاز لا يقدح انتفاء المظنة إذ لا
أثر للمظنة مع انتفاء المئنة ولا لانتفاء المظنة مع تحقق المئنة وإن كان المقصود رجحان
الاشتراك بنفس وجدان الفوائد وفقدان المفاسد مع قطع النظر عن اقتضائهما الغلبة
يتوجه عليه بعد تسليم جواز الترجيح بمثل هذا الترجيح أن ذلك إنما يصح لو لم يعارضه غلبة المجاز فإن

الظن الحاصل من الاولوية ليس من مرتبة الظن الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع الا ترى ان من
رأى شخصا فى موضع يكثر فيه الجاهل ويقل فيه العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته وغلبته
ولا يظن انه عالم لرجحانه واولويته كذا قيل واعترض عليه بان الامر ههنا بالعكس اذ
الاكثرية الفائدة توجب العلم بالاعتبار لكون الواضع حكيما يمتنع منه العدول من الراجح الى
المرجوح واما اكثرية الوقوع فلا يفيد الا الظن والفرق بين ما نحن فيه وبين مثال
العالم والجاهل ظاهر فان الاولوية فى العالم اولوية ذاتية والاولوية المقصودة ههنا
اولوية الجعل والقصد وردة ثم قيل فالصواب ان يقال ان بعد تحقق اكثرية الوقوع يعلم
ان الاشتراك ليس باكثر فائدة من المجاز والا لكان ذلك هو الاكثر وقوعا فلا اعتبار
بما ذكر من الوجوه بل انما العبرة بما يقتضيه كثرية الوقوع وقد يستدل على رجحان الاشتراك
بان الالفاظ اسمائها وافعالها وحروفها بأسرها مشتركة فانه ما من لفظ الا وهو مشترك
بين معناه الذى وضع له وبين نفس اللفظ وهو بهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا
على ما قال النحاة فى قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض ان من وضرب اسما هذين اللفظين
الذين هما فعل وحرف والجواب عن ذلك يعلم مما سبق فان هذا انما يقتضى عموم الاشتراك
وشموله لجميع الالفاظ والمقصود بيان غلبة الاشتراك على المجاز وليس فيما ذكر دلالة على
ذلك اذ لا يعلم من اشتراك الالفاظ كلها بين معنيين فما زاد ان المعانى التى صارت الالفاظ
بالقياس اليها مشتركة اكثر من المعانى التى هى بالقياس اليها مجازات فانه لو فرض ان المعانى المجازية
اكثر لم يكن فى ذلك منافاة لعموم الاشتراك واحاطته بجميع الالفاظ ويمكن الجواب ايضا بمنع
كون اللفظ حقائق فى انفسها فان الثابت هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز الا
ان يبنى على رجحان الاشتراك مع الدوران فيلزم الدور فان قيل المجاز ملزوم العلاقة
ولا علاقة بين اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما متحققة فان اللفظ دال على المعنى فلو
استعمل واريد منه اللفظ كان استعمالا للفظ المدلول فى الدال فان قيل علاقة المجاز محصورة

والبرهنة

وليس هذه منها قلنا اولا لا نسلم الحصر فان الفضلا حققوا الارتباط وحصول مفهوم العلاقة
سلمنا الحصر لكن نقول المجاورة فى الخيال يشمل مثل هذا اذ لا ريب فى مقارنة اللفظ للمعنى بحسب
التصور فكذا السببية والمسببية فان اللفظ سبب لحصول المعنى فى الذهن والمعنى مسبب عنه
فلو استعمل كان استعمالا للفظ المسبب فى السبب او استعمالا للموضوع لاحد المتجاورين فى الخيال
فى الآخر ويدل على ان اللفظ مجاز فى نفسه لا حقيقة تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ
اذ لا ريب فى ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق هو الذات المعينة وانما يفهم منه اللفظ اعنى
زيد بواسطة القرائن وتبادر المعنى وتوقف الفهم على القرينة من دلائل المجاز سلمنا ان
اللفظ موضوع لنفسه ايضا لكن ذلك لا يقتضى الاشتراك حتى يلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك
من صفات اللفظ بالقياس الى المعنى على ما يقتضى تقسيمهم اللفظ بالنظر الى المعنى متحد المعنى و
متعدد المعنى وتقسيم متعدد المعنى الى المشترك والحقيقة والمجاز وغيرهما وحمل المعنى فى
كلامهم على ما يتناول اللفظ بعيد وقد يقال انه لا ريب فى ان نحو الكلمة والكلام والجملة
والاسم والفعل والحرف والقول واللفظ وغيرها مما لا يحصى موضوعة للالفاظ دون
المعانى فحمل المعنى فى كلامهم على ما يعم اللفظ لا بد منه ولا مفر عنه وايضا فالمعنى ما يقصد
من اللفظ ولا شك فى انه يعم اللفظ فالاولى ان يقال ان الظاهر من المعنى ما يغاير اللفظ
بالذات ولو كان لفظا فيدخل اللفظ الموضوع للفظ آخر كالالفاظ المذكورة ويخرج
اللفظ الموضوع لنفسه لانتفاء التغاير بالذات وان حصل بالاعتبار سلمنا ثبوت الاشتراك
فى اللفظ بواسطة وضعه للمعنى ولنفسه لكن مقتضى ذلك ترجيح الاشتراك بالمعنى الاعم
لما يحصل من وضع اللفظ لنفسه وهو خلاف المدعى فان المقصود ترجيح الاشتراك المسبب عن
وضع اللفظ لما يغايره خاصة فما دل عليه الدليل وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاعم
غير المدعى وما هو المدعى وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاخص اى الحاصل من الوضع
للمعنى المغاير لا يدل عليه الدليل المذكور والحاصل ان غلبة الاشتراك اقتضت الرجحان

فانما يقتضيه على الوجه الذي تحققت الغلبة ان عاما فعام وان خاصا فخاص والوجه الذي به
تحققت الغلبة ههنا يعم اللفظ والمعنى فينبغي ان يكون اللازم منه كذلك ولا ريب في كونه
خلاف المقصود وههنا ابحاث ينبغي التنبيه عليها الاول ان محل النزاع في هذه المسئلة
على ما صرح به الاصوليون هو اللفظ الخالي عن النص والعلامة اذ لا ريب في ان مع وجود احد
الامرين يتعين الحكم بالحقيقة او المجاز ولا يبقى الشك في تحقق الوضع وعدمه وقد ذكروا
ان من علامات المجاز تبادر المعنى وعدمه او عدم تبادر غير المعنى وتبادره وصحة السلب
وعدمها وهذه العلامات لا يخلو عنها شيء من الالفاظ لان الحصر فيها دائر بين النفي والاثبات
وذلك لانه اما ان يتبادر المعنى او لا يتبادر واما ان لا يتبادر غير المعنى او يتبادر واما
ان لا يصح سلب المعنى او يصح فان كان الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود علامتها والا
فبالمجاز وح فلا يبقى لهذا البحث موضوع يتنازع فيه لانتفاء الواسطة بين النفي و
الاثبات والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان هذه العلامات انما يتمسك بها في الالفاظ
المأنوسة الدائرة على السنة العرف فلا يمكن اثبات كونها حقايق او مجازات بهذه العلامات
فان عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ لعدم حصول سبب التبادر وهو الغلبة والاشتهار
لا لانتفاء الوضع حتى يدل على المجاز وكذا عدم صحة سلب المعنى فيما عرفا لجهالة العرف بمعاني
تلك الالفاظ لا لكونها حقايق فيها عندهم حتى يدل على الحقيقة وهذا ظاهر الثاني ان
الاستدلال بالتبادر وعدم صحة السلب على الحقيقة مع العلم بهما وكذا الاستدلال بعدم
التبادر وصحة السلب على المجاز وح فعلامة الحقيقة هو العلم بتبادر المعنى وعلامة المجاز
هو العلم بعدم تبادره وصور الجهل بالتبادر وعدمه واسطة بينهما وكذا صحة السلب فان
علامة المجاز هو العلم بصحة السلب وعلامة الحقيقة هو العلم بعدم صحة السلب والجهل بصحة
السلب وعدمه واسطة بينهما لا يقال التبادر امر وجداني والشك فيه غير معقول فان من رجع
الى نفسه يجد انه قد فهم المعنى من اللفظ او لم يفهم فكيف يتصور الجهل بذلك لانا نقول قد

يفهم المعنى

يفهم المعنى عند سماع اللفظ مع الشك في انه لنفس اللفظ او لامر يتصل به مما هو خارج عنه وهذا
كثير ولذا ترى انه كثيرا ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات الالفاظ كما في مسائل
الامر والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان القائل بان الامر للوجوب يدعي انه المتبادر من
صيغة الامر عند الاطلاق وان فهم الطلب لكونه داخلا في مفهوم الايجاب والقائل بانه للطلب
يقول ان المفهوم من صيغته ليس الا الطلب الوجوب في العرف انما يفهم بواسطة القراين والعا
العامة والخاصة ومن لم يرجح احد الامرين يلزمه التوقف في مثل ذلك وهو الشك بعينه الثالث ان
الاستدلال بهذه العلامات انما يصح مع انتفاء المعارض من نص او علامة اخرى فاما مع وجود
المعارض فانه يحصل الشك قطعا ولا يمكن الجزم بمقتضى تلك العلامة فيحكم فيه بمقتضى
الاصل من رجحان المجاز او الاشتراك ولا يذهب عليك ان انتفاء الواسطة في علامة
التبادر مبني على ما ذكره بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ وعلامة
المجاز عدم تبادر المعنى منه او ان علامة الحقيقة عدم تبادر غير المعنى وعلامة المجاز تبادر غيره
منه والواسطة بينهما ظاهرة فيلحقها حكم الاصل وح فيبقى الكلام في صحة السلب خاصة وقد
عرفت الجواب الثاني اذا استعمل في معنيين لا يعلم كونه حقيقة فيهما فاما ان يعلم انه حقيقة
فيهما او لا يعلم ذلك وعلى الاول فاما ان يعلم المعنى الحقيقي المقطوع به بعينه او لا فهذه ثلث
صور الاولى ان يعلم انه حقيقة في معنى بعينه ويشك في الاخر انه حقيقة ايضا ليكون مشتركا
او مجازا ليكون حقيقة ومجازا ولا ريب ان التحقيق في هذه الصورة يتبع النزاع المتقدم
الثانية ان يعلم انه حقيقة في احد المعنيين لا بعينه مع الشك في الاخر والظاهر دخول هذه
الصورة في محل النزاع ايضا فان تقرير الادلة من الجانبين ليس متوقفا على تعيين المعنى الحقيقي و
تميزه عن المشكوك فيه وقد يقال ان عدم التمييز بين المعنيين يقتضي تردد الذهن بينهما
وذلك دليل الاشتراك وفيه ان تردد الذهن بين المعنيين يقتضي الاشتراك ولو كان
التردد بينهما مسببا عن غلبة استعمال اللفظ في المعنيين واشتهاره فيهما وهذا انما يقتضي

استعماله في الالفاظ المأنوسة بالنسبة الى معانيها المشهورة واما الالفاظ الغريبة والمعاني المهجورة
فلا يحصل للذهن فيها تردد بهذا المعنى نعم يحصل فيها التردد لاجل الشك في تحقق
الوضع لغة لهما معا او لاحدهما خاصة وهذا التردد لا يدل على الاشتراك بالضرورة
فان اريد ان عدم التمييز يقتضي تردد الذهن بالمعنى الاول منعنا الاولى فان عدم
التمييز بين المعنيين بمعنى عدم الفرق بين ما هو موضوع له تعيينا وما هو مشكوك
فيه من حيث الجزم بالوضع والتردد فيه لا يقتضي تردد الذهن بينهما بمعنى تسا
بقهما الى الفهم وانتفاء التبادر من احدهما اذ قد لا يسبق الى الفهم شيء من
المعنيين عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ او هجر المعنى مع الشك في الوضع وان
اريد ان عدم التمييز يقتضي التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية فان تردد الذهن
بمعنى الشك في الوضع لهما او لاحدهما لا يقتضي الجزم بالوضع لهما ضرورة الثالثة
ان لا يعلم انه حقيقة في احدهما لا معينا ولا مبهما وهذه الصورة ايضا تدخل في
محل النزاع لرجوعها الى الثانية بعد سقوط احتمال كون اللفظ مجازا في المعنيين لاقتضائه
كونه مجازا لا حقيقة له وهو اما ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر لا يحمل عليه المشتبه
فانه متى بطل هذا الاحتمال فيه دار امره بين ان يكون حقيقة في المعنيين او حقيقة في
احدهما مجازا في الاخر فيرجع الى الصورة الثانية لان بطلان كونه مجازا فيهما انما
يقتضي حقيقته في احدهما من غير تعيين الثالث ذكر بعض المحققين ان الاقوال فيما اذا
دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز اربعة الحقيقة مطلقا والمجاز كذلك والتفصيل بالفرق
بين المتحد والمتعدد ونفي الدلالة في الاستعمال والحق ان اقوال المسئلة لا تزيد على قولين
الحقيقة مطلقا والتفصيل فاما القول بالمجاز فلم نجد احدا من الاصوليين قال به ولا من
ذكر في جملة اقوال المسئلة وربما نسب الى الفاضل المحقق جمال الملة والدين في حواشيه على
شرح المختصر وكلامه فيها ليس نصا في ذلك فانه ذكر في مثله المشتق عند تتميم الفاضل الباغنوي

١٨

احتجاج من قال بالحقيقة بالاصل ما هذه عبارته واعلم ان ما ذكره المحشي في تتميم الاستدلال
جيد يندفع به جواب الشارح لكن كون الاصل في الاطلاق وان كان مشهورا في كتبهم
مذكورا الا ان ظني ان هذا الاصل ليس له اصل ينبغي الاعتماد عليه ولا يحصل منه
ظن يمكن الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة واطبقوا على انه
ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له
هذا كلامه ولا دلالة فيه على ان مذهبه ترجيح المجاز فضلا عن رجحانه على الحقيقة
على الاطلاق بل ظاهره التوقف مطلقا او في صورة تعدد المعنى لا مطلقا كما يقتضيه
المقام وظاهر قوله فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له
فان ثبوت الحقيقة في صورة الاتحاد ليس بمجرد الاستعمال بل بالاستعمال مع الاتحاد كما مر
مفصلا واما القول بعدم دلالة الاستعمال فقد عرفت ان ذلك مما توهمه قول الفقهاء
والاصوليين الاستعمال اعم من الحقيقة وقد حققنا الكلام في ذلك على وجه يندفع
معه الوهم المذكور **قوله** فاذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز رجح الحقيقة وكذا اذا دار
بينها وبين النقل او التخصيص او الاشتراك او الاضمار لما كان الغرض الاصلي من احداث
اللغات ووضعها التوصل بها الى تحصيل الاغراض والمطالب المتوقفة على التفهيم والتفهم التفهيم
والدلالة على ما في الضمير بسهولة من دون تجشم نصب القرينة ولا استعانة بكتابة او
اشارة او غيرها كان من حق الالفاظ وضعها لمعانيها على وجه يحصل معه تلك
الاغراض والمطالب باطلاقها مفردة تحقيقا لمقتضى الغاية المقصودة في الوضع
بمقتضى حكمة الواضع ومتى كانت الالفاظ في ابتداء وضعها هكذا كان الاصل
بقاؤها على ذلك استصحابا للامر الثابت الى ان يعلم زواله مع بقاء العلة فلو
ان الالفاظ باسرها كانت جارية على ما هو الاصل فيها ابتداء واستدام انتظم
الامر وارتفع الاحتمال من البين ولم يكن للاصولي حاجة الى البحث عن دوران اللفظ

بين الاحتمالات المفروضة ولا الى تعيين الراجح منها والمرجوح لكن الناس
توسعوا فى استعمالاتهم واخرجوا الالفاظ عن مواضعها او غيروها عن جهاتها
بالتجوز والتخصيص والاسقاط والزيادة اعتمادا على القرائن الحالية او المقالية ورخصة
من الواضع لمكان الضرورة ومسيس الحاجة حتى ادى ذلك الى حدوث معان جديدة
للالفاظ مع بقاء معانيها الاصلية او هجرها فاحتيج الى الاستعانة بالقرائن فى
افادة تلك المعانى للتعيين اذ الدلالة والقرائن ربما كانت خفية لايكاد يستفاد
معها المقصود وربما كانت قرائن الاحوال التى هى فى معرض الزوال والانتقال
وربما سقطت القرينة فى النقل بواسطة تقطيع الاخبار وقد يكون للشيئ قرينة
فى زمان دون زمان آخر ومكان دون مكان آخر فاضطر الاصوليون الى
تاسيس اصول وضوابط بها يتميز الراجح من الاحتمالات المتعارضة من المرجوح ليصرف
اللفظ عن المرجوح ويحمل على الراجح والاحتمالات فى الالفاظ على ما ذكروه
الحقيقة والمجاز والتخصيص والاضمار والاشتراك والنقل والمراد بالحقيقة
ههنا الحقيقة الاصلية المتحدة بقرينة جعلها مقابلة للنقل والاشتراك والمجاز
ما كان بغير التخصيص والاضمار بقرينة جعلة مقابلا لهما ويدخل فى الحقيقة و
المجاز اللغوى والعقلى والمفرد والمركب لصدق الاسم وعموم الوصف والتشبيه
داخل فى الحقيقة عند البليغ منه نحو زيد اسد فانه ليس بحقيقة لكونه جاريا على
خلاف مقتضى الظاهر فان ظاهر الحمل كون الموضوع فردا لغة المحمول وهو ههنا
ليس كذلك وليس ذلك من المجاز ايضا اما اللغوى فظاهر واما العقلى فلانه على
ما نص عليه علماء البيان اسناد الفعل او معناه الى ملابس له غير ما هو له وهو غير
مطرد فى التشبيه البليغ وان كان بعض امثلته كذلك فاذا هو واسطة بين الحقيقة
والمجاز خارج عنهما نعم لو قلنا بان التشبيه البليغ استعارة وان معنى قولنا زيد

التشبيه م

اسد زيد رجل شجاع

اسد زيد رجل شجاع كالاسد حذف منه المشبه واستعمل المشبه به فى معناه
على ما ذكره العلامة التفتازانى فى شرح التلخيص كان داخلا فى المجاز لان
الاستعارة من اقسام المجاز لكنه خلاف التحقيق ومما يدل على فساده انا
نعلم بالضرورة ان قصد القائل زيد اسد ادعاء ان زيدا فرد من
افراد الاسد مبالغة فى دعوى الشجاعة كما فى قوله رأيت اسدا وانما الفرق بينهما ان

... آستان قدس رضوى
... محمد باقر مولوى
... محرم الحرام ١٣٠٥